ميشيل فوكو

حكم الذات وحكم الآخرين

دروس ألقيت في الكوليج دو فرانس (1982-1983)

ترجمة

الزواوي بغوره

مراجعة

محمد المعزوز







ميشيل فوكو

حكم الذات وحكم الآخرين

ميشيل فوكو

حكم الذات وحكم الآخرين

دروس ألقيت في الكوليج دو فرانس
(1983-1982)

تقديم وتعليق وترجمة
الزواوي بغوره

مراجعة
محمد المعزوز

العنوان الأصلي للكتاب

Michel Foucault

Le gouvernement de soi et des autres

Cours au Collège de France
(1982-1983)

Edition établie sous la direction
de François Ewald et Alessandro Fontana,
par Fréderic Gros



حكم الذات وحكم الآخرين
Ḥukm al-Thāt wa Ḥukm al-Ākharīn

تأليف: ميشيل فوكو
ترجمة: الزواوي بغوره
عدد الصفحات: 502
قياس الصفحة: 24X17 سم
رقم وتاريخ الطبعة: 1/ 2019م
التصنيف الموضوعي: 190
الترقيم الدولي: 978-9953-64-032-7

Author: Michel Foucault
Tr. by: Al-Zawāwī Baghūrah
Pages: 502
Size: 17 X 24 cm
Edition No. & Date: 1/2019
Subject Classification: 190
ISBN: 978-9953-64-032-7

الناشــر
مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع

Publisher
Mominoun Without Borders
for Publishing & Distribution

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
زنقة بهت شارع فال ولد عمير
عمارة 32، الطابق الرابع
ص.ب 11266
هاتف: 537779954 212+
فاكس: 537778827 212+
Email: info@mominoun.com

Morocco, Rabat, Agdal
Rue baht, Avenue Fal ould Oumir
imm 32, 4ème Etage
P.O.Box 11266
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 6306-113
هاتف: 1747422 961+
فاكس: 1747433 961+
Email: publishing@mominoun.com

Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com



الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة التيكر
هاتف: 522810406 212+
فاكس: 522810407 212+
Email: markazkitab@gmail.com

المحتوى

مقدّمة المترجم

على عكس الطرح المنهجي، الذي قال به كثير من الباحثين في فلسفة فوكو، ومؤداه انقسام فلسفته إلى مرحلتين منفصلتين: مرحلة اللغة والخطاب والمعرفة وعنوانها العام الأركيولوجيا؛ ومرحلة السياسة والأخلاق وعنوانها الجنيالوجيا، فإن درس: «**حكم الذات و حكم الآخرين**»، سنة (1983)، يناقض هذا الطرح العام؛ لأنه يطرح مسائل الخطاب من منظور المقاربة التداولية القائمة على نظرية أفعال الخطاب، التي صاغ بعض معالمها في كتابه: **(أركيولوجيا المعرفة)** (1969)، وحلّل فيه الخطاب باسم الوظيفة الخطابية، وأكّده في هذا الدرس بشكل صريح، وذلك عندما قال: «يتعلّق الأمر بمشكلة نمط وجود الخطاب الذي يقول الحقيقي. وإذْ أتوقف عند هذه المشكلة، فلأنكم تعلمون جيداً، أنّ هذه هي المشكلة التي لم أتوقف أبداً عن طرحها»[1].

ولقد تقدّمنا بهذه الفرضية المتمثلة في استمرارية مفهوم الخطاب في أطروحتنا التي ناقشناها في عام (1996)[2]، مع أنّنا لم نطّلع، في ذلك الوقت، على هذا الدرس ولا على الدرس الأخير لعام (1984)؛ وذلك بحكم أن فوكو لم يكتب ملخّصاً لهذه الدروس في التقرير السنوي للكوليج دو فرانس كما جرت العادة في هذه المؤسسة. وما يؤكد هذا الطرح تحليله

---

[1] انظر درس 2 آذار/ مارس، الساعة الثانية.

[2] بغوره، الزواوي، **الخطاب؛ بحث في بنيته وعلاقاته عند ميشيل فوكو، دراسة ومعجم**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت-لبنان، 2015، ص10-12.

لمفهوم مركزي في درس: «**حكم الذات وحكم الآخرين**» (1983) يتمثل في مفهوم الصراحة، الذي قارنه بالقضية البرهانية والمنطوقات الأدائية أو الإنجازية، ولاسيّما في الدروس الخمسة الأولى.

ولعل أهم ما ميّز هذا الطرح، مقارنةً بمناهج فلسفة اللغة التي تكتفي بالتحليل المنطقي أو اللساني للّغة، تطبيقه للتحليل اللغوي في مجال التاريخ. فإذا كان التحليل المنطقي للغة، كما تزعمته الوضعية المنطقية، يكتفي بالتحليل الصوري أو التجريبي للقضايا، والتحليل اللساني يهتم بالتركيب اللغوي، والتحليل التأويلي يهتمّ بالمعنى، فإن جديد التحليل اللغوي، عند فوكو، يتمثل في الوقوف على كيفية ظهور المنطوقات في التاريخ، وذلك ضمن مسعى يهدف إلى تأسيس تداولية لغوية وتاريخية واجتماعية وسياسية وأخلاقية في الوقت نفسه.

ويعدُّ درس: «**حكم الذات وحكم الآخرين**»، بجميع المقاييس، مثالاً نموذجياً لهذا التحليل، وذلك بحكم أنه يحلل مفهوم الصراحة تاريخيّاً؛ أي كيف ظهر في الفكر اليوناني القديم، والتحولات التي عرفها في المرحلة الرومانية والمسيحية، مع رسم لسياقه الاجتماعي والسياسي والأخلاقي، وتحليل لمواقف محددة نقرؤها في حوار أفلاطون مع الطاغية دونيس، أو في موضوع الديمقراطية عند بريكليس، أو المواطنة عند يوريبيديس.

وفي قراءته للفلسفة القديمة، استعمل فوكو مختلف تقنياته المنهجية المعروفة، ومنها التركيز على النصوص الهامشية، الذي يظهر بدءاً من الدرس الأوّل، الذي توقّف فيه عند تحليل نص كانط: **ما التنوير؟** وهو عبارة عن مقال منشور في إحدى الصحف الألمانية، وحاول مقارنته بالثلاثية النقدية: (**نقد العقل الخالص**)، و(**نقد العقل العملي**)، و(**نقد ملكة الحكم**). وكذلك الحال بالنسبة إلى (**رسائل**) أفلاطون، التي تعدُّ عند بعض الدارسين رسائل (منحولة)، ومع ذلك قارنها بمجموعة من محاورات هذا الفيلسوف، ولاسيّما (**الجمهورية**)، و(**القوانين**)، و(**فايدروس**)، و(**جورجياس**).

والحقّ أن القارئ سيحار قليلاً من هذا التأويل الذي ذهب إليه فوكو في هذا الدرس لأعمال أفلاطون. وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن القارئ سيشعر بنوع من التأويل المفرط، وبشكل خاص من جهة تغليب رسائل أفلاطون على كتبه، سواء من جهة الأصالة، أم من جهة إبراز مفهوم الصراحة مقارنةً ببقية المفاهيم الأساسية لهذا الفيلسوف اليوناني.

على أنّ ما نودُّ الإشارة إليه هو أن فوكو لم يكتفِ بالمعالجة التاريخية والتداولية لمفهوم الصراحة، مثلما كان عليه الحال في مفهوم الاهتمام بالنفس في درسه «**تأويل الذات**» (1982)، وإنّما استطرد في مناقشة قضايا عديدة؛ بعضها يرتبط بالموضوع الخاص بالصراحة، وبعضها الآخر يمتدّ لمعالجة موضوعات أخرى، تظهر جليةً في تحليله لنصوص أفلاطون التي توحي بنوع من المقاربة التاريخية والفلسفية لتاريخ الفلسفة القديمة والحديثة.

وإجمالاً، نستطيع القول إن درس (1983) كان تحليلاً تاريخياً وأخلاقياً وسياسياً لمفهوم الصراحة، وذلك من خلال نصوص بعض الأدباء، ومنهم يوريبيديس، وبعض المؤرّخين ومنهم ثيوسيديد خاصةً، وأهم الفلاسفة القدماء، ولاسيّما سقراط وأفلاطون وفلوطارخوس وابيكتاتوس، مبيّناً أهم المراحل التاريخية التي يتكوّن منها هذا المفهوم، وهي: الصراحة السياسية التي يمثلها بريكليس، والصراحة الفلسفية التي يمثلها سقراط وأفلاطون وابيكتاتوس، وأخيراً الصراحة الدينية في شكلها الرعوي المسيحي.

وإذا كان فوكو لم يقدّم تلخيصاً لهذا الدرس، كما جرت عليه العادة في بقية دروسه، وكما كان يقتضيه نظام الكوليج دو فرانس، فإن السبب في ذلك يعود إلى أن موضوع هذا الدرس لم ينتهِ بعد، بما أنه سيستأنفه في درسه لعام (1984)، و هو آخر درس قدّمه في هذه المؤسسة؛ لأنه توفي في شهر حزيران/يونيو من هذه السنة، ما يجعل من ترجمة هذا الدرس، الذي جاء بعنوان «**الشجاعة في قول الحقيقة**»، أمراً ضرورياً لاكتمال التحليل الذي قدمه لموضوع الصراحة، والذي بدأه، في الواقع، في درس عام (1982)،

وكان عنوانه «**تأويل الذات**»[3]. هذا من جهة؛ أمّا من جهة أخرى، فإنه إذا كان لم يقدّم ملخصاً لهذا الدرس، فلأنه عدَّ درس 2 آذار/ مارس (1982)، الساعة الأولى، بمقام هذا الملخّص العام.

ومثلما أشرت في الدروس التي ترجمتها سابقاً[4]، أذكِّر القارئ بالطريقة التي اعتمدتها في ترجمة هذا الدرس «الشفهي»، الذي يتميز بالاسترسال، والتكرار، والإعادة، والتوضيح، وما يستلزم ذلك من صيغ لغوية مكرّرة، حاولنا قدر الإمكان أن نحافظ على حركتها، حتى تبدو للقارئ في صورتها الحقيقية. نعم، ثمّة -بلا شكّ- حالات كثيرة من التكرار، وإعادة للعبارات والجمل نفسها، والتذكير، وهو ما ينطبق إجمالاً على الدرس الشفوي. ولا نبالغ إذا قلنا إن فوكو يتعمّد التكرار في بعض الأحيان، وهو ما يجعل المترجم في حيرة بين اعتماد التكرار، أو اللجوء إلى الاختزال الذي أجريناه في بعض الحالات المعدودة جداً، ولكننا عموماً احتفظنا بالتكرار في معظم النص، وذلك لسببين؛ أوّلاً: لأنه درس شفوي موجّه إلى جمهور عامّ غرضه الفهم والتوضيح والإقناع؛ وثانياً: لأن الترجمة، كما قال أنطوان بيرمان، تفرض علينا أن نحافظ على اللفظ والغريب والمختلف. من هنا، فإنني سايرت النص في حركته قدر الإمكان، ولم أتدخل إلا عندما تكون الجملة طويلة جداً، حيث تبلغ في بعض الأحيان فقرةً كاملة، ممّا يتطلّب تقسيمها إلى جمل محدّدة. كما أنني احترمت، قدر الإمكان، الجمل الاعتراضية، والجمل التكرارية، وصوغ الأسئلة المباشرة وغير المباشرة، وحاولت، قدر الإمكان، نقل النبرة والإيحاء والإيقاع الذي يتمتّع به النص، على الرغم من الفوارق الكثيرة بين اللغتين الفرنسية والعربية. واتبعت، حرفيّاً، طريقة

---

[3] فوكو، ميشيل، **تأويل الذات**، ترجمة الزواوي بغوره، دار الطليعة، بيروت-لبنان، 2011، ص347-367.

[4] انظر ترجمتنا لدروس: «**يجب الدفاع عن المجتمع**» (1976)، و«**تأويل الذات**» (1982)، و«**مولد السياسة الحيوية**» (1978).

التحقيق المعتمدة في النص، سواء من حيث توزيع الفقرات، أم العلامات، أم الهوامش المرفقة بالنص. وترجمت كل إحالات الفيلسوف؛ أي تلك التي كتبها هو بنفسه على المخطوط. أمّا ما أضافه المحقّقون، ولاسيّما ما تعلّق بالنصوص، فإنني اكتفيت بالأساسي منها، وتقديم ما يضمن الأمانة العلمية. وزوّدت القارئ العربي بالنصوص المترجمة إلى العربية كلّما كان ذلك مناسباً.

أمّا بالنسبة إلى الهوامش، فقد اتبعت الطريقة الآتية:

1- اكتفيت بالإحالات الأولى الضرورية التي أحال إليها ميشيل فوكو، أو تلك الإحالات الناقصة التي استكملها المحقّق، ولم أثبّت الإحالات الزائدة. وأقصد بالزائد ما أضافه المحقّق إلى إحالة فوكو الأساسية.

2- بالنسبة إلى الأسماء حافظت على رسمها كما ذكرها الفيلسوف في صيغتها الفرنسية، وأشرت كذلك إلى الصيغة اللاتينية بالنسبة إلى الأسماء القديمة، بحكم استعمالها في بعض النصوص المترجمة.

3- لم أترجم عناوين الكتب في الهوامش كما يفعل بعض المترجمين، وإنّما اكتفيت بتثبيت عنوان المرجع في لغته الأصلية، وذلك تسهيلاً للقارئ الذي يرغب في الاطلاع على المرجع؛ أمّا العناوين الواردة في المتن، فترجمتها، إمّا لأن المؤلّف قد ترجمها، وإمّا لأنها ضرورية لكي يفهم القارئ العنوان وما يدور حوله من تحليل ونقاش.

4- ثمّة مشكلة تقنية خاصة بالإحالة داخل نص الكتاب، كالإحالة إلى الدرس الأوّل، مثلاً، والصفحة التي وردت فيها. وبالنظر إلى أن النص في ترجمته العربية سيأخذ حجماً مغايراً للحجم في صيغته الفرنسية، فإنني اكتفيت بذكر رقم الإحالة والدرس، واستغنيت عن ذكر الصفحة.

5- كل الإضافات، التي قدّمتها، سواء في صورة توضيح، أم معلومة جديدة، أم غيرها، ثبتها بأرقام متسلسلة في أسفل الصفحة مع إضافة حرف (م). ويعنيني أن أشير في هذه النقطة إلى أنني رجعت إلى بعض الترجمات العربية الخاصّة ببعض النصوص الأدبية والفلسفية اليونانية التي

سيطّلع عليها القارئ في سياقها، وذلك تحقيقاً للفائدة، وتقديراً لجهد المترجم العربي، ومحاولة لمناقشته في بعض الاجتهادات؛ لأن الترجمة، في النهاية، اجتهاد كما قال التوحيدي قديماً.

ولا يسعني، في الأخير، إلا التقدّم بالشكر الخالص إلى الصديق العزيز الدكتور حسن عمراني رئيس تحرير مجلة (**يتفكّرون**)، الذي كان وراء فكرة ترجمة هذا الدرس، والدرس الأخير الذي يليه بحول الله، والشكر موصول لكل القائمين على «مؤسسة مؤمنون بلا حدود». ولقد حاولت جاهداً أن أقدّم ترجمةً وافيةً قدر الإمكان. وكلّي أمل أن تسهم ترجمة هذا الكتاب في إثراء النقاش الدائر في الثقافة العربية حول المسائل الأخلاقية والسياسية، وعلى رأسها الديمقراطية، والعلمانية، والحرية، والمسؤولية... إلخ، ولاسيّما علاقة الحقيقة بالسياسة، ودور المواطن والحاكم في الوقت نفسه في الدفاع عن الحقيقة، وضرورة أن يتحلّى المعنيون بالشأن العام بالشجاعة في قول الحقّ والحقيقة، وذلك صوناً للدولة والمصلحة العامة، وحفاظاً على الحقوق والواجبات. والله الموفّق.

الزواوي بغوره
الكويت-يوم الثلاثاء 4/ 12/ 2017



تنبيه

درَّس ميشيل فوكو في الكوليج دو فرانس من كانون الأول/ يناير (1971) إلى غاية وفاته في حزيران/ يونيو (1984)، باستثناء سنة (1977)؛ حيث استفاد من تفرّغ علمي. وكان عنوان الكرسي الذي شغله: تاريخ الأنساق الفكرية.

أُنشئ هذا الكرسي في (30 تشرين الثاني/ نوفمبر 1969)، من قبل الجمعية العامة لأساتذة الكوليج دو فرانس، وذلك باقتراح من جيل فيلمين (JulesVuillemin)[1]، ليحلّ محلّ كرسي تاريخ الفكر الفلسفي الذي شغله جان هيبوليت (Jean Hyppolite)[2] حتى وفاته. وانتخبت الجمعية ذاتها

---

[1] جيل فيلمين (1920- 2001): فيلسوف فرنسي، متخصّص في الإبستمولوجيا، شغل كرسي: فلسفة المعرفة من (1962- 1990) في الكوليج دو فرانس. ومن أهم أعماله: **فلسفة الجبر**، **والميراث الكانطي والثورة الكوبرنيكية**، ومنطق **العالم المحسوس، دراسة في النظريات المعاصرة للتجريد**. (م).

[2] جان هيبوليت (1907- 1968): فيلسوف فرنسي متخصّص في هيغل، من أهم أعماله: **مدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيغل**، **والمنطق والوجود**، **بحث في منطق هيغل**. وكان فوكو من تلامذته، وعبّر عن تقديره له في درسه الافتتاحي بقوله: «لكنني أعتقد أنني مدين كثيراً لجان هيبوليت. أعرف جيداً أن نتاجه يصنّف، في نظر الكثيرين، في إطار سيادة هيغل، وأعرف جيداً أن عصرنا هذا كله، سواء من خلال المنطق أو من خلال الإبستيمولوجيا، وسواء من خلال ماركس أم من خلال نيتشه، عصر يحاول أن يفلت من هيغل؛ وما حاولت أن أقوله من قبل بصدد =

ميشيل فوكو في (12 نيسان/ أبريل 1970)، بوصفه صاحب الكرسي الجديد[3]، وكان عمره ثلاثاً وأربعين سنة.

قدم ميشيل فوكو درسه الافتتاحي في (2 كانون الأول/ ديسمبر 1970)[4].

يخضع التعليم في الكوليج دو فرانس إلى قواعد خاصّة؛ يجب على الأساتذة أن يقدموا ستّاً وعشرين ساعة (26) من التعليم في السنة (نصفها على أقصى حدّ يمكن أن يكون في شكل حلقة بحث/ سيمنار)[5]. وكان عليهم أن يقدموا كل سنة أبحاثاً أصيلة، وهو ما يفرض عليهم أن يجدّدوا كل مرة مضمون تعليمهم. والحضور إلى هذه الدروس أو حلقات البحث حرٌّ كلّيّاً، ولا يتطلّب تسجيلاً ولا شهادةً، ولا يمنح الأستاذ أية شهادات[6]. وفي لغة الكوليج دو فرانس، نقول ليس للأستاذ طلّاب؛ إنّما له مستمعون.

يقدم ميشيل فوكو دروسه كل يوم أربعاء من بداية كانون الثاني/ يناير إلى نهاية آذار/ مارس. يتكون الحضور، الذي كان كثيفاً، من الطلبة، والأساتذة، والباحثين، والفضوليين، وكثير منهم أجانب، ما تطلّب تحضير قاعتين في

= الخطاب ليس وفياً للوغوس الهيغلي». انظر: فوكو، ميشيل، **نظام الخطاب**، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت-لبنان، 2007، ص52-53. (م).

[3] أنهى ميشيل فوكو بطاقة حرّرها بمناسبة ترشّحه بهذه الصيغة: «يجب استئناف تاريخ الأنساق الفكرية». في:

(«Titres et travaux», in Dits et Ecrits, 1954-1988, ed. par D.Defert & F.Eward, collab. J.Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, 4 vol; cf.t.I, p.846).

[4] نشر هذا الدرس في دار غاليمار، في أيار/مايو (1971)، بعنوان: **نظام الخطاب**.
- انظر كذلك الترجمة العربية: فوكو، ميشيل، **نظام الخطاب**، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت-لبنان، 1984. **ونظام الخطاب، في جنيالوجيا المعرفة**، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء-المغرب، 1988، وقبلهما: **نظام الخطاب**، ترجمة هاشم صالح، في مجلة **الكرمل**، العدد 10، 1982، ص10-43. (م).

[5] ذاك ما كان يقوم به ميشيل فوكو إلى غاية بداية الثمانينيات.

[6] في إطار الكوليج دو فرانس.

الكوليج دو فرانس. وكان ميشيل فوكو يشكو كثيراً من المسافة التي تفصله عن «جمهوره»، ومن التبادل الفكري المحدود الذي يتخذه الدرس[7]. كان يحلم بحلقة بحث تكون مجالاً حقيقياً للعمل الجماعي. ولقد قام بمحاولات مختلفة. وفي سنواته الأخيرة، وأثناء الدرس، خصّص وقتاً مطوّلاً للإجابة عن أسئلة المستمعين.

بهذه الطريقة، وصف، في عام (1975)، الصحفي جيرار بتيتجين (Gérard Petitjean)، من مجلة (Nouvel Observateur)، الجوّ العام: «عندما يدخل فوكو إلى الحلبة يكون سريعاً، ومقبلاً، مثل شخص يقفز إلى الماء، يتخطّى الأجساد ليصل إلى كرسيه، يبعد المسجلات ليضع أوراقه، ينزع معطفه، يضيء مصباحاً، وينطلق بسرعة كبيرة. صوت قوي، وفعّال، مرتبط بمكبرات الصوت، التنازل الوحيد المقدم للنزعة الحداثية في قاعة منيرة قليلاً بأنوار ترتفع على حوض عال من الجص. هنالك ثلاثمائة مقعد، وخمسمائة من الأشخاص المتراصّين، بحيث تملأ كل مكان فارغ [...] لا أثر لأي حديث. كان شفّافاً وفعّالاً للغاية. ليس ثمّة أيّ تنازل للارتجال. كان لفوكو اثنتا عشرة (12) ساعة لكي يشرح، في درس عام، معنى أبحاثه خلال السنة التي أشرفت على الانتهاء؛ لذا، فإنه يضغط بقوة، وإلى أقصى حدّ، ويملأ الفراغات، مثله مثل هؤلاء المراسلين الذين لهم أشياء كثيرة يقولونها

---

[7] في عام (1976)، أملاً (بلا جدوى) في التقليل من الحضور غيَّر ميشيل فوكو توقيت الدرس من الساعة (17، 45)؛ أي في نهاية النهار، إلى الساعة التاسعة (9) صباحاً. انظر، بداية الدرس الأول (7/ كانون الثاني/ يناير 1976) في:

«Il faut défendre la société».Cours au collège de France, 1976, ed.s.dir.F.Ewald & A. Fontana, par M.Bertani & A.Fontana, Paris, Gallimard-Seuil, 1997.

- انظر كذلك الترجمة العربية:

فوكو، ميشيل، **يجب الدفاع عن المجتمع**، ترجمة الزواوي بغوره، دار الطليعة، بيروت-لبنان، 2003، ص30. (م).

عندما يصلون إلى نهاية أوراقهم. يتوقف ميشيل في السابعة والربع مساءً (19,15). يسرع الطلبة نحو مكتبه؛ يقف فوكو وحيداً في ذلك التجمهر». وقد علّق فوكو على ذلك بقوله: «كان يجب مناقشة ما أعرضه. في بعض المرّات، وعندما لا يكون الدرس جيداً، يتطلّب الأمر على الأقلّ سؤالاً، حتى يتم إعادة الأمور إلى نصابها، ولكن هذا السؤال لا يأتي أبداً. أثر الجماعة في فرنسا يجعل من كل مناقشة حقيقة أمراً مستحيلاً. وبما أنه لا وجود لقناة العودة، فإن الدرس يصبح مثل المسرح[8]. لدي علاقة ممثل أو مهرّج مع الناس الذي يحضرون إلى هنا. وعندما أنتهي من الكلام، يغمرني إحساس عارم بالعزلة الكاملة...»[9].

يعرض ميشيل فوكو تعليمه بوصفه باحثاً: استكشاف لكتاب قادم، كذلك يباشر حقلاً من الأشكلة التي تتشكّل في صورة دعوة مقدّمة إلى الباحثين. وبهذا المعنى، إن الدروس في الكوليج دو فرانس لا تضاعف الكتب المنشورة، ولا تشكّل مخطّطاً أوليّاً، حتى إن كانت بعض الموضوعات مشتركة بين الدروس والكتب. إن لها منزلتها الخاصة؛ إنها تنتمي إلى نظام خطابي خاص ضمن مجموع «الأفعال الفلسفية» التي أنجزها ميشيل فوكو. إنه يبسط، بشكل خاصٍّ جدّاً برنامجاً جنيالوجياً لعلاقات المعرفة/السلطة، التي بوساطتها، وذلك منذ بداية السبعينيات (1970)، أصبح يفكّر وينظر في عمله، وذلك في تقابل مع عمله حول أركيولوجيا التشكيلات الخطابية الذي كان قد أنجزه باقتدار في ذلك الوقت[10].

---

[8] أو (يتمسرح)، إذا صحّت الكلمة، وإذا شئنا كذلك الاحتفاظ بالمعنى الحرفي للكلمة. (م).

[9] Gerard Petitjean, «Les grands Prêtres de l'université française», Le nouvel Observateur, 7 avril 1975.

[10] انظر بشكل خاص:

«Nietzsche, la généalogie, l'histoire», in Dits et Ecrits, II, p.137.

- انظر كذلك الترجمة العربية لهذا المقال في: **جنيالوجيا المعرفة**، ترجمة أحمد =

كان للدروس أيضاً وظيفة في الحاضر. المستمعون الذين يتابعونها لم يكونوا مشدودين فحسب إلى السرد الذي يتشكل أسبوعاً بعد أسبوع، ولم يكن يغويهم فحسب صرامة العرض؛ إنّما كانوا يجدون نوعاً من الإضاءة للحاضر. لقد كان فنّ ميشيل فوكو تشخيصَ الحاضر بوساطة التاريخ. كان بإمكانه أن يتكلم على نيتشه أو أرسطو، وتحقيقات الطب النفسي في القرن التاسع عشر، أو على السلطة الرعوية المسيحية، وكان المستمعون يستضيئون منها بأضواء لمعرفة الحاضر والأحداث التي كانوا يعاصرونها. وتكمن القدرة الخاصّة لميشيل فوكو، في دروسه، في هذه البراعة المتداخلة بين عالِم متبحّر، والتزام شخصي، والعمل على الحدث.

❊ ❊ ❊

عرفت سنوات السبعينيات تطوراً وانتشاراً للمسجلات والأشرطة الصوتية، وكان مكتب ميشيل فوكو يعجّ بها. وبهذه الطريقة تمّ حفظ دروسه (وكذلك بعض حلقات بحثه).

هذه الطبعة تعتمد، مرجعاً، الكلمة العلنية التي ألقاها ميشيل فوكو. وندوِّنها بشكل حرفي كلّما أمكن ذلك[11]. كنا نتمنى أن نقدمها كما هي، لكن الانتقال من الشفوي إلى الكتابي يفرض تدخّل الناشر؛ يجب، على

= السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء-المغرب، 1988؛ وترجمة حاتم علامة، في مجلة **دراسات عربية**، دار الطليعة، بيروت-لبنان، العدد 04، السنة 35، 1989. (م).

[11] استعملنا بشكل خاص التسجيلات التي حقّقها جيرار بيرلي وجاك لغرانج، وسُلّمت إلى الكوليج دو فرانس، ولاحقاً إلى (IMEC).

- المقصود بـ (IMEC): معهد المذكرات للطباعة العصرية، وعنوانه:

- L'Abbaye D'Ardenne 14280 Saint-Germain, La Blanche -Herbe, France: webmestre@imec-archiv.com

الأقل، إدخال علامات الترقيم، وتوزيع الفقرات. ولقد كان المبدأ هو الاحتفاظ دائماً بالدرس كما أُلقي بالفعل.

وعندما يبدو ذلك غير متاح، فإن الاستئناف والإعادة يُحذفان؛ والجمل المقطوعة يُعاد بناؤها، وتدقّق التراكيب الخاطئة.

تشير نقاط الوقف إلى تسجيل غير مسموع أو متعذّر سماعه. وعندما تكون الجملة غامضة، فإنها تظهر بين معقوفتين، مع إدماج أو إضافة.

تشير العلامة النجمية في أسفل الصفحة إلى الدلالات المختلفة للملاحظات التي استعملها ميشيل فوكو مقارنةً بما قاله.

ثم التحقّق من الإحالات، وأشير إلى مراجع النصوص المستعملة. واكتفى الجهاز النقدي بتوظيف النقاط الغامضة، وشرح بعض التلميحات، وتحديد بعض النقاط النقدية.

ولتسهيل القراءة، كلّ درس يسبقه فهرس مختصر يشير إلى أهم التمفصلات.

يتبع نص الدرس بملخّص ينشر في **دليل الكوليج دو فرانس**. يحرّر ميشيل فوكو هذه الملخصات غالباً في شهر حزيران/ يونيو؛ أي بعد وقت من انتهاء الدروس. لقد كانت مناسبة، بالنسبة إليه، لاستخراج، وبشكل استعادي، المقصد والأهداف. وتشكل أفضل تقديم للدرس.

ينتهي كل مجلد بـ «وضعية» حيث يتحمل الناشر المسؤولية: يتعلق الأمر بتقديم للقارئ سياق عناصر من السيرة، والإيديولوجيا، والسياسة، واضعاً الدرس ضمن العمل المنشور، ومقدّماً الإشارات المتعلقة بمكانته ضمن المدوّنة المستعملة، وذلك بغية تسهيل الفهم، وتجنّب المعاني الخاطئة التي قد تعود إلى نسيان الظروف التي كانت وراء صياغة وإلقاء الدرس.

«**حكم الذات وحكم الآخرين**»، درس قُدِّم في (1983)، وأُعِدَّ ونُشر من قبل فريدريك غرو (Frederic Gros).

مع نشر هذه الدروس، التي قُدِّمت في الكوليج دو فرانس، إنّ جزءاً جديداً من «عمل» ميشيل فوكو يكون قد نُشر.

لا يتعلق الأمر، بالمعنى الحرفي، بنشر الأعمال غير المطبوعة، بما أن هذه الطبعة تعيد إنتاج الكلمة التي نطق بها ميشيل فوكو علانيةً، باستثناء السند المكتوب الذي استعمله والذي كان معدّاً ومحضّراً بشكل جيد.

سمح دانيال ديفار (Daniel Defert) للناشرين بمراجعة مخطوطات ميشيل فوكو التي يملكها. وبهذه المناسبة، نتقدّم إليه بالشكر.

هذه الطبعة من دروس ميشيل فوكو سمح بها ورثة ميشيل فوكو، الذين يأملون أنهم قد لبّوا الطلب القوي على هذه الدروس، سواء في فرنسا أم في الخارج. وكان ذلك بشروط في غاية الجديّة. ولقد عمل الناشرون على أن يكونوا على مستوى الثقة التي حمّلوهم إياها.

فرانسوا إيوالد (Francois Ewald)
وأليخاندرو فونتانا (Alessadro Fontana)



درس عام

(1982 -1983)

درس 5 كانون الثاني/يناير 1983
الساعة الأولى

ملاحظات في المنهج. - دراسة نص كانط: ما التنوير؟ شروط النشر: المجلات. - اللقاء ما بين التنوير المسيحي والهساكا اليهودية: حرية الضمير. - الفلسفة والآنية. - مسألة الثورة في شكلي النقد اللاحق.

أريد، في البداية، أن أعبِّر عن امتناني لحضوركم ووفائكم، كما بودّي أن أقول لكم: كم هو صعب تقديم هذه الدروس بهذه الطريقة من دون تبادل وأخذ وعطاء، ومن دون محادثة، ومن دون أن نعرف، بالنسبة إلى الباحثين الذين يعدّون أطروحات ورسائل جامعية، إن كان لهذه المحاضرات من أصداء، وإن كانت تعينهم في أبحاثهم وتصوّراتهم. تعرفون أن نظام التعليم في هذه المؤسسة حرٌّ للغاية، وليس لنا الحقّ في تنظيم ندوات مغلقة خاصّة ببعض المستمعين فقط. ولذا، إنني لا أستطيع أن أقوم بذلك هذه السنة، ولكن ما سأحاول القيام به -ليس من أجلكم فحسب؛ بل بشكل أناني بالنسبة إليَّ أيضاً- عقد لقاءات خارج الدرس (Off-Broadway) لكلّ من يريد التحدّث في الموضوعات التي سأعالجها هذه السنة، أو سبق لي أن عالجتها. وعليه، قبل تنظيم هذا الفريق الصغير، أو، على كلّ حال، هذه اللقاءات الصغيرة غير الرسمية خارج الدرس والمؤسسة معاً، يجب علينا أن ننتظر حتى أقدّم حصة أو حصتين؛ أي خلال الأسبوع القادم أو الأسبوعين القادمين، عندئذٍ سأقترح عليكم زمان ومكان هذا اللقاء. من المؤسف أنني لا أستطيع أن أقترحه على

الجميع، وإنّما على الذين ينجزون أبحاثاً جامعية ويرغبون في الحديث عن موضوعاتهم، وإنني سأطلب منهم، إذا رغبوا في ذلك، أن نلتقي في مكان سأقترحه عليهم. ولكم أيضاً، مرةً أخرى، ليس هناك أيّ إقصاء للجمهور في عمومه، الذي له الحقّ مثله مثل غيره من المواطنين الفرنسيين الذين لهم الحقّ في الاستفادة من هذا التعليم الذي يُقدّم في هذه المؤسسة.

وعليه، إنني أعتقد، أن درس هذه السنة سيكون نوعاً ما موزّعاً أو مشتّتاً. إنني أريد أن أعيد طرح موضوعات سبق أن طرحتها خلال السنوات الماضية. أستطيع القول خلال العشر، أو الاثني عشر عاماً الماضية؛ أي منذ بدأت التدريس هنا. وما أريد تقديمه هو، ببساطة، نوع من تعيين المعالم العامّة. ولا شكّ في أنّكم تتذكرون بعضها، وإنني لا أقول موضوعات أو مبادئ، وإنّما بعض المعالم التي عاينتها في عملي.

في هذا المشروع، الذي يحمل علامة، أو بالأحرى عنواناً هو (تاريخ الفكر)[1]، مشكلتي كانت تتطلّب أن أقوم بنوع من التأريخ الذي يختلف قليلاً عن التأريخ المُمارَس والمعمول به، وهي ممارسة مشروعة بلا أدنى شكّ، يقوم بها مؤرخو الأفكار. وعلى كلّ حال، إنني أريد أن أبتعد قليلاً عن منهجين يتمتّعان، بطبيعة الحال، بمشروعيتهما. إنّني أريد أن أبتعد، أوّلاً، عمّا نسمّيه تاريخ العقليات، الذي يمكن تمييزه بشكل تخطيطي بأنه تاريخ يقوم أو يتأسس على محور ينتقل من تحليل السلوكيات الفعلية إلى التعبيرات المرافقة لها، سواء من جهة الأسبقية، أو التبعية، أو الترجمة، أو الوصف، أو التقنع، أو التسويغ... إلخ، هذا من جهة. أمّا من جهة أخرى، فإنني أريد أن أبتعد كذلك عن منهج يمكن أن نسمّيه تاريخ التمثّلات، أو نظم وأنساق التمثلات؛ بمعنى تاريخ يمكن أن يكون له هدفان؛ الهدف الأول: تحليل وظيفة التمثلات. وأقصد بتحليل وظيفة التمثلات، تحليل الدور الذي يمكن أن تؤديه التمثلات، سواء بالنسبة إلى الموضوع الممثل، أم بالنسبة إلى الذات التي تمثلها. لنقل إنه تحليل للإيديولوجيات. ثمّ هنالك هدف آخر يبدو

لي أنه تحليل ممكن للتمثلات، ألا وهو تحليل قيم التمثلات لنسق ما؛ بمعنى تحليل التمثلات من خلال وظيفتها المعرفية، ومضمونها المعرفي، أو القاعدة أو الشكل المعرفي الذي يعدُّ معياراً للحقيقة، أو على كل حال بوصفه حقيقةً ومَعْلَماً، به نستطيع تعيين قيمة التمثل لنسق من الفكر، أو لنسق من تمثلات موضوع معطى. وعليه، إنه بين هاتين الإمكانيتين، بين هذين الموضوعين (أي بين تاريخ العقليات وبين تاريخ التمثلات)، ما أحاول القيام به هو كتابة تاريخ الفكر. وأقصد بـ(الفكر) تحليل ما يمكن تسميته بمجالات التجربة؛ حيث تتمفصل وتترابط الواحدة مع الأخرى، وذلك، أوّلاً، من خلال أشكال معرفة ممكنة، وثانياً: الأرضية المعيارية لسلوك الأفراد، وأخيراً: أنماط الوجود الافتراضي لذوات ممكنة. إن هذه العناصر الثلاثة: شكل معرفة ممكنة، وأرضية معيارية للسلوك، ثم وجود افتراضي بالنسبة إلى ذوات ممكنة، إن هذه الأشياء الثلاثة، أو بالأحرى تمفصل هذه الأشياء الثلاثة، هو ما يمكن أن أسمّيه، (مجالات التجربة) أو (ميادين الخبرة).

وضمن هذا الأفق حاولت، منذ زمن، أن أحلل موضوع الجنون، ليس بوصفه موضوعاً ثابتاً عبر التاريخ، وقامت حوله أنساق تمثيلية لها وظيفة وقيمة التمثيل المتغيّر[2]، وليس تاريخاً بمعنى المواقف التي اتخذناها عبر القرون تجاه الجنون، وإنّما محاولة دراسة الجنون بوصفه تجربةً داخل ثقافتنا، وتعيين الجنون، أوّلاً، بوصفه قاعدةً تكونت من خلاله سلسلة من المعارف المختلفة، مع تحليل أشكال تطوّرها؛ أي الجنون أرضيةً للمعرفة الطبيّة، ولطبِّ الأمراض العقلية، وعلم النفس، وعلم الاجتماع... إلخ. وثانياً: الجنون بوصفه شكلاً من المعرفة، الذي تكوَّن حوله نظام من المعايير التي تسمح بتصنيفه ظاهرةً انحرافيةً داخل المجتمع، ومعياراً لسلوك الأفراد تجاه ظاهرة الجنون والمجنون؛ سلوك الأفراد الأسوياء أو العاديين كما هو سلوك الأطباء والقائمين على طب الأمراض العقلية... إلخ. وأخيراً: دراسة الجنون بوصفه نوعاً من نمط وجود الذات السوية في مقابل الذات المجنونة.

إن هذه الملامح الثلاثة، وهذه الأبعاد الثلاثة، لتجزبة الجنون (شكل من المعرفة، أرضية للسلوك، تشكّل نمط وجود الذات)، هو ما حاولت، بكثير أو قليل من النجاح والفعالية أن أربطها معاً.

وتبعاً لذلك، إنّ العمل الذي حاولت القيام به كان يقتضي أن أدرس هذه الأبعاد الثلاثة، وذلك من أجل أن أعرف الشكل الذي تُصاغ به، سواء المناهج أم المفاهيم التحليلية، إذا أردنا أن ندرس مثل هذه الموضوعات، أو هذه المحاور، أوّلاً بما هي أبعاد تجربة، وثانياً بما هي مترابطة فيما بينها أو في علاقاتها.

وبداية دراسة محور تشكل المعارف، وهو ما حاولت القيام به بشكل خاص فيما يتعلق بالعلوم التجريبية في القرنين السابع عشر والثامن عشر كالتاريخ الطبيعي، والنحو العام، والاقتصاد، والتي لم تكن، بالنسبة إلي، إلا تحليلاً لتشكّل المعارف[3]. وهنا، في تقديري، إذا أردنا بالفعل دراسة التجربة بوصفها أرضيةً وقاعدةً لتشكل المعارف، فإنه يجب أن نحاول، ليس تحليل تطور وتقدم المعارف؛ إنما تعيين ما كانت عليه الممارسات الخطابية التي تشكل تلك الأرضية، أو القاعدة للمعارف الممكنة، ودراسة هذه الممارسات الخطابية، وألعاب الحقيقة والخطأ، وإجمالاً -إذا شئتم- أشكال التحقّق. وبالجملة، إن الأمر يتعلق بنقل تاريخ المعرفة نحو تحليل المعارف، والممارسات الخطابية التي تنظّم وتشكّل العنصر الأساسي لهذه المعارف، ودراسة هذه الممارسات الخطابية بوصفها أشكالاً لقواعد التحقّق؛ أي من المعرفة إلى المعارف، ومن المعارف إلى الممارسات الخطابية، ومن ثم إلى قواعد التحقّق. إن هذه النقلة هي التي حاولت إنجازها في وقت من الأوقات.

ثانياً، إنني حاولت، بعد ذلك، أن أحلل القاعدة المعيارية للسلوك. وهنا، إن النقلة كانت تقتضي أن أحلّل السلطة؛ ليس مؤسسات السلطة أو الأشكال العامة أو مؤسسات الهيمنة، وإنّما دراسة التقنيات والإجراءات التي بها نقود ونُسيِّر سلوك الآخرين؛ بمعنى، حاولت أن أطرح مسألة معيار

السلوك بمفردات السلطة، وأن أقدر على تحليل هذه السلطة التي نمارسها بوصفها مجالاً لإجراءات الحكم. وهنا أيضاً النقلة كانت تقتضي الآتي: الانتقال من تحليل المعيار إلى ممارسة السلطة، والانتقال من ممارسة السلطة إلى الإجراءات، ولنقلْ إلى فنون الحكم. وقد اتخذت مثالاً على ذلك الجريمة وانضباطها(4).

ثالثاً وأخيراً، إن الأمر كان يتعلق بمحور تشكّل نمط وجود الذات. وهنا، إن النقلة كانت تقتضي الآتي: بدلاً من الإحالة إلى نظرية في الذات، فقد بدا لي أن أحلّل الأشكال المختلفة التي بوساطتها يقوم الفرد بتشكيل ذاته. وبوساطة مثال السلوك الجنسي وتاريخ الأخلاق الجنسية(5)، حاولت أن أعرف كيف، ومن خلال أية أشكال ملموسة، تتشكل علاقة الذات/النفس ذاتاً أخلاقيةً بسلوكها الجنسي. بتعبير آخر، إن الأمر كان يقتضي إجراء عملية نقل تنطلق من سؤال الذات إلى تحليل أشكال التذويت، ومن ثم تحليل أشكال التذويت من خلال تقنيات/تكنولوجيات العلاقة مع النفس/الذات، وإذا شئتم من خلال ما يمكن تسميته تداولية الذات.

إحلال التحليل التاريخي لأشكال التحقّق مكان تاريخ المعارف، والتحليل التاريخي لإجراءات فنون الحكم بدلاً من تاريخ الهيمنة، والتحليل التاريخي لتداولية الذات والأشكال التي اتخذتها بدلاً من نظرية الذات أو تاريخ الذاتية. هذه هي طرق الولوج والدخول المختلفة، التي بوساطتها سأحاول أن أحيط قليلاً بإمكانية قيام تاريخ لما يمكن تسميته (التجارب). تجربة الجنون، تجربة المرض، تجربة الجريمة، تجربة الجنس أو الجنسانية، التي تعدُّ، في تقديري، أرضيات لتجارب مهمّة في ثقافتنا. وهذا هو -إذا شئتم- المسار الذي سأحاول اتّباعه، والذي يجب عليّ أن أعيد بناءه أمامكم، وذلك من أجل توضيحه، ولكنكم تعرفونه سلفاً، أليس كذلك*.

---

* يتضمن المخطوط تحليلاً لا يحيل إليه فوكو في درسه الشفوي:

إن هذه الأبعاد الثلاثة، التي قمت باستكشافها قليلاً، ومن خلال كل واحدة من تلك الاستكشافات التي لخّصتها قليلاً بشكل اعتباطي، هنالك

= «ما المعنى الذي يمكن إعطاؤه لهذا المشروع؟
الملامح السلبية هي التي تبدو من النظرة الأولى. نظرة سلبية تاريخية، بما أن الأمر يتعلق باستبدال تحليل نظرية في المعرفة والسلطة والذات بتحليل الممارسات التاريخية المحددة. إنها سلبية اسمية بما أن الأمر يتعلق باستبدال كليات مثل الجنون، الجريمة، الجنسانية، بتحليل تجارب وأشكال تاريخية متفرّدة. إنها سلبية ذات منحى عدمي، إذا كنّا نفهم من ذلك نوعاً من التفكير، الذي بدلاً من أن يربط الممارسات إلى أنساق القيم، فإنه يربط الأنساق القيمية بلعبة الممارسة الاعتباطية، وإن كانت ممارسات لها معقوليتها.
أمام هذه الاعتراضات، أو لنقل أمام هذه (المآخذ)، يجب أن يكون لنا موقف صارم، وذلك لأنها (مآخذ)؛ بمعنى إن هذه الاعتراضات في حالة الردّ عليها، ندخل بشكل حتمي فيما تدعمه وتدّعيه. ولأننا بذلك ندخل في نوع من العقد الضمني للقرار النظري، حيث تكون فيه التاريخانية، والاسمية، والعدمية، مبخوسة في دخول اللعبة. وليس هنالك من سيعلن بأن هذا هو الفخ الذي يتطلب رفع التحدي، والانضواء تحت تلك المسميات...
و الحال، إن ما يصدم هو، أوّلاً، أن التاريخانية والاسمية والعدمية قد قدّمت، منذ فترة طويلة، كاعتراضات، وبخاصة أن شكل الخطاب يتطلب اختبار معطياته.
1- فيما يخص سؤال التاريخانية: ما هي الآثار، وما الذي يمكن أن تكون عليه هذه الآثار الخاصة بالتحليل التاريخي في مجال الفكر التاريخي؟
2- فيما يخص سؤال الاسمية: ما هي آثار هذا النقد الاسمي في تحليل الثقافات، والمعارف، والمؤسسات، والبنى السياسية؟
3- فيما يخص سؤال العدمية: ماذا كانت، وماذا يمكن أن تكون عليه آثار العدمية في قبول وتحوّل أنظمة وأنساق القيم؟
في مقابل الاعتراضات التي تعمل على تبخيس العدمية/ الاسمية/ التاريخانية، يجب أن نحاول تقديم إجابة قائمة على تحليل تاريخاني واسمي وعدمي لهذا الاتجاه.
وبذلك، فإنني أريد أن أقول الآتي: ليس تشييد هذا النوع من الفكر في سرح منسق وكلّي، وتبريره بألفاظ الحقيقة والقيم الأخلاقية، ولكن البحث في معرفة كيف تشكلت/ تكوّنت وتطوّرت هذه اللعبة النقدية، وهذا الشكل من الفكر. ومن غير الوارد دراسة هذا الموضوع في هذه السنة، لكنه مجرد إشارة إلى الأفق العام».

بعض الأشياء التي تركتها جانباً، ولكنها تبدو لي أنها مهمّة، ومن الممكن أنها تطرح مشكلات جديدة. وعليه، فإن إعادة النظر في هذا المسار هو ما أنوي القيام به هذه السنة، وذلك بدراسة بعض النقاط، على سبيل المثال: ما قلته لكم في العام الماضي حول الصراحة، وحول الخطاب الحقيقي في النظام السياسي. يبدو لي أن هذه الدراسة تسمح لنا بأن نرى، بقليل من التدقيق، من جهة، مشكلة العلاقة بين حكم الذات وحكم الآخرين، وكذلك مسألة التكون والجنيالوجيا، ولما لا مسألة الخطاب السياسي عموماً، الذي يتمثل موضوعه في الحكم بوساطة الأمير، فإنه، على الأقل، وبشكل ما للخطاب السياسي [الذي يكون] موضوعه حكم الأمير، حكم روح الأمير بوساطة المستشار والفيلسوف والمربّي الذي يعدُّ مسؤولاً عن تكوين روحه. خطاب حقيقي، خطاب الحقيقة الموجه إلى الأمير، وإلى روح الأمير، سيكون إحدى المواضيع الأولية. كما أنني أنوي استئناف بعض الأشياء التي قلتها منذ سنتين أو ثلاث سنوات على ما أظن، والخاصة بفنّ الحكم في القرن السادس عشر(6). لا أعرف بالضبط ما الذي سأقوم به، لكنني أريد أن أنظر، من جديد، في هذه الملفات التي بقيت مفتوحة. أقول (ملفات) لأنه لفظ احتفالي؛ لأن [الأمر يتعلّق] بدروب قطعتها وتركتها على جانب من دون تحديد ورسم.

أريد أن أبدأ هذه السنة، كيف أقول ذلك، ليس بالضبط بحاشية أو هامش، أريد أن أبدأ بدراسة نص لا يقع تحديداً على المحاور التي اخترتها معظم الوقت خلال درس هذه السنة، لكنّه يبدو لي أنه يطرح إحدى المشكلات الأساسية التي أريد التحدث فيها، وبالأخص العلاقة مع حكم الذات وحكم الآخرين، هذا من جهة؛ أمّا من جهة أخرى، فإنه لا يتحدث عن هذا الموضوع بالذات فقط، لكنّه يتحدث عنه بطريقة أعتقد أنني أرتبط بها، وذلك من دون مبالغة. إنه نص يبدو لي وكأنه شعار، وكأنه نصٌّ سحري، والذي حدثتكم عنه أكثر من مرة، وأريد أن أنظر إليه اليوم عن

قرب. إن هذا النص -إذا شئتم- له علاقة بما سأحدثكم عنه، وأتمنى أن تكون الطريقة التي أتحدث عنها لها صلة بهذا الموضوع. هذا النص هو بطبيعة الحال نصّ كانط: «**ما التنوير؟**».

كتب كانط هذا النص كما تعلمون، في شهر أيلول/ سبتمبر عام (1784)، ونُشر في مجلة برلين الشهرية (Berliniche Monatsschrift) في كانون الأول/ ديسمبر (1784). وأريد، في البداية، أن أبيِّن بشكل مختصر شروط وتاريخ نشره. ليس هنالك شيء استثنائي في أن ينشر كانط نصّاً مثل هذا النص في مجلة. تعلمون أن جزءاً من نشاطه النظري كان يقتضي نشر مقالات، والتعليقات، والمداخلات، في عدد من المجلات. وفي هذه المجلة بالذات كان قد نشر قبل شهر، في تشرين الثاني/ نوفمبر (1784)، نصّاً سيصبح نوعاً ما تطويراً لكتاب (**فكرة تاريخ عالمي من وجهة النظر الكونية**)[7]. وفي السنة اللاحقة، في عام [1785] نشر في المجلة نفسها «**تحديد مفهوم العرق**»[8]، وفي عام [1786] نشر: «**ظروف حول بداية التاريخ الإنساني**»[9]. وكتب كذلك في مجلات أخرى، كالمجلة الأدبية الألمانية (Allgemeine Literarzeitung)، تعليقاً على كتاب هردر (Herder)[10]، ونشر نصّاً في عام [1788] في مجلة (Teutsche Merkur) «**حول استعمال المبادئ الغائية في الفلسفة**»... إلخ[11].

وإذا كان يجب الأخذ في الاعتبار مجال النشر؛ أي هذه المجلة، فإن ذلك يعود إلى الأسباب الآتية: إن هذا النص حول التنوير، كما سترون ذلك، يطرح للمناقشة في أحد مفاهيمه، أو في مجموع مفاهيمه، مفهوم الجمهور (publique). والمقصود بالجمهور، أوّلاً، العلاقة الملموسة، والمؤسساتية، أو المؤسّسة، على كل حال، بين الكاتب (Gelehrter) (الكاتب القدير نترجمها إلى الفرنسية: العالم والمثقف) وبين القارئ (القارئ باعتباره فرداً أيّاً كان). وتأسيس هذه العلاقة بين القارئ وبين الكاتب، وتحليل هذه العلاقة (الشروط التي تكون من خلالها العلاقة قائمة، أو يجب

أن تقوم) ستكون محور تحليله الأساسي للتنوير. وبمعنى ما، ليس التنوير، مفهومه وطريقة تحليله، شيئاً آخر غير تفسير هذه العلاقة بين (المثقف والعالم الذي يكتب) والقارئ الذي يقرأ. والحال أن من البدهي، في مثل هذه العلاقة بين الكاتب...، (بدهي لا)، ليس بدهيّاً. ما هو مهم، إن هذه العلاقة بين الكاتب وبين القارئ -حول مضمون هذه العلاقة بين الكاتب والقارئ، في القرن الثامن عشر، لا تتمّ كثيراً من خلال الجامعة، إنّه أمر معروف، ولا تتم كثيراً من خلال الكتب، لكنّها تتم أكثر من خلال هذه الأشكال التعبيرية التي كانت، في الوقت نفسه، أشكالاً من الجماعات الثقافية، وتتشكّل من المجلات والجمعيات والأكاديميات التي تنشر هذه المجلات. وهذه الجمعيات والأكاديميات والمجلات هي التي تنظم بالملموس العلاقة، لنقل ذلك، بين الكفاءة والقراءة في شكلها الحرّ والكوني لحركية الخطاب المكتوب. والنتيجة، إن هذه المجلات والجمعيات والأكاديميات هي التي تشكل الهيئة التي كانت ذات أهمية كبيرة من الناحية التاريخية للقرن الثامن عشر، وكان كانط يوليها أهمية كبيرة، وهو ما يفصح عنه نصه، وتناسب هذا المفهوم الخاص بالجمهور. إن هذا الجمهور، بطبيعة الحال، ليس هو نفسه هذا الجمهور الجامعي الذي تشكّل في القرن التاسع عشر عندما أُعيد تشكيل الجامعات. وليس، بطبيعة الحال، ذلك النوع من الجمهور الذي نحيل إليه عندما نجري تحليلات اجتماعية حول الإعلام. إن الجمهور هو واقعة تكوّنت ورُسمت من خلال وجود هذه الجمعيات العلمية أو العالمة، كالأكاديميات والمجلات، التي تتحرك في هذا الإطار. إحدى فوائد هذا النص، والسبب الذي من أجله، على كل حال، أشرت إلى أنه نُشر في هذا النوع من المجلات، وأنه ينتمي، بالفعل، إلى هذا النوع من الجمهور، هو أنه يضع في تحليله؛ بل في قلب تحليله هذا المفهوم الخاص بالجمهور الذي يتوجّه إليه. هنا يكمن السبب الذي من أجله أُؤَكّد على السياق، وعلى مسألة مجال وتاريخ النص.

السبب الثاني، بطبيعة الحال، الذي من أجله أكّدت مجال وزمان النص، هو بالنسبة إلى سؤال: ما التنوير؟ وقد سبق أن أجاب عليه مندلسون[1] في المجلة نفسها، وذلك في أيلول/ سبتمبر (1784). إن كانط لم ينشر نصّه إلا في كانون الأول/ ديسمبر، ولم تُتح له فرصة الاطلاع على جواب مندلسون، الذي نُشر في أيلول/ سبتمبر، في الوقت الذي أنهى فيه كانط جوابه عن السؤال، وحرّر نصّه. إذاً -إذا شئتم- لدينا حول هذا السؤال، جوابين؛ جوابين متزامنين، أو متفاوتين قليلاً، ولكن كل واحد منهما يجهل الآخر. إن اللقاء بين هذين النصّين؛ نص مندلسون ونص كانط، لقاء مهم بطبيعة الحال. ليس بالنسبة إلى هذه اللحظة فحسب، أو لهذا السبب فحسب؛ أي الإجابة عن هذا السؤال؛ إنّما لأنه أدى إلى لقاء مهم جداً في التاريخ الثقافي الأوربي، ألا وهو اللقاء بين التنوير، لنقل الفلسفي، أو التنوير في الوسط المسيحي، وبين الهسكلا[2]، أو (التنوير اليهودي). تعلمون أنه حدث بالفعل، منذ ما يزيد عن ثلاثين سنة خلت؛ أي في حدود (1750)، لنقل (1754-1755)، وذلك تسهيلاً للأمور، لقاء بين مندلسون وليسنغ (Lessing)، وهو لقاء يعبر عن هذا التنوير المسيحي الذي عرف جزئياً الإصلاح، والتنوير اليهودي. لقد نشر مندلسون كتابه: (**حوارات فلسفية**) (Philosophische Gesprache) في (1755)(12)؛ أي قبل ثلاثين سنة من هذين الجوابين عن سؤال التنوير. هنالك ترجمة حديثة لكتاب مندلسون (**القدس**) (Jerusalem)، ومقدّمته في غاية الأهمية(13). و[هنالك] نصّ أذكره بغرض الدعابة، لكنه مهم لكي نرى ونقدر أثر التعجب والدهشة - لا يمكن لنا أن نقول الفضيحة- وهو أنه داخل عالم الثقافة الألمانية،

---

[1] موسى مندلسون (1729-1786). (م).

[2] تعني الذكاء، وتشير إلى الحركة الفكرية اليهودية التي تأثرت بالتنوير الأوربي، وعملت على إدماج اليهود في المجتمع الأوربي، ويعد مندلسون من وجوهها البارزة. (م).

والجمهور الألماني الذي حدّدته قبل قليل، ظهر شخص ما، وهو هذا اليهودي الأحدب. يتعلق الأمر برسالة يوهان وليام غليم (Johann Wilhelm Gleim)، الذي كتب يقول: «مؤلّف **الحوارات الفلسفية** يهودي أصيل [موقع من قبل موسى، ومع ذلك نتساءل هل هو بالفعل يهودي هذا الذي كتب هذا الكتاب، وإذا لم يكن هو، أو ليسنغ، أو شخص آخر، فإن غليم يوثّق ذلك؛ م.ف]، اكتسب من دون معلم معارف واسعة في مختلف العلوم»(14). تعرفون إذاً أنها جملة معبّرة، بما أنها تقول إنه لا يمكن من خلال ثقافته اليهودية أن يكون قد اكتسب جميع معارفه دون معلم وإنما اكتسبها من معارف وعلوم أخرى مختلفة عن ثقافته الأصلية، وإنه اكتسبها بنوع من الإدماج، أو الولادة الطاهرة، ومن داخل الثقافة العالمية. ومع ذلك، فإن هذا اليهودي، الذي اكتسب معارف عديدة من دون معلم، كان «يكسب رزقه منذ شبابه في تجارة يهودية». إن تاريخ هذا النص يعود إلى عام (1755)، ويسجل اللقاء بين التنوير اليهودي وبين التنوير الذي نسميه التنوير الأوربي. وكما ترون، إنها إشارة حذرة حول الشريك اليهودي، الذي مع أنه يكسب رزقه من تجارة يهودية، فإنه لا يُقبل، ولا يُعترف به، إلا عندما يكتسب معارف واسعة في مختلف العلوم من دون معلم.

لنترك جانباً هذا اللقاء الذي حدث في (1755). ولنعد إلى عام (1784)، وإلى هذين النصّين حول التنوير، اللذين كتبهما مندلسون وكانط. يبدو لي أن أهمية النصّين تكمن في أنهما يطرحان، سواء نص كانط أم مندلسون، بشكل واضح، ليس فقط إمكانية، وليس فقط الحق، ولكن أيضاً ضرورة الحرية المطلقة، ليس فيما يتعلق بالضمير فحسب، وإنما حرية التعبير بالنسبة إلى كل ما يتعلق بالممارسة الدينية بوصفها ممارسة خاصة. ففي نصٍّ [سابق] لشهري أيلول/ سبتمبر وكانون الأول/ ديسمبر [1784]، حيث نشرا نصهما حول التنوير، إن كانط قد كتب رسالة إلى مندلسون بمناسبة نشر كتابه (**القدس**)، يقول فيها: «لقد تمكنتم من مصالحة دينكم مع حرية الضمير

بطريقة لم نعتقد أنها ممكنة معها [أي من جانب دينكم؛ م.ف]. ولا أحد يستطيع أو يتمكّن أن يمجدها. ولقد عرضتم، في الوقت نفسه، ضرورة حرية الضمير غير المحدودة تجاه كل دين بطريقة عميقة وواضحة، حيث يتحتّم علينا من جهتنا أيضاً؛ أي على الكنيسة أن تعمل على تطهير دينها من كل ما يقمع الضمير، أو يثقل كاهله، وهو ما يسمح في الأخير بتوحيد البشر في كلّ ما يتعلق بالمسائل الأساسية للدين»[15]. من الواضح أن كانط قد مدح مندلسون، لأنه بيَّن جيداً، ولأنه حدَّد أن استعمال دينه لا يمكن أن يكون إلا استعمالاً خاصّاً، ومن أنه لا يمكن، بأي شكل من الأشكال، أن يمارس التبشير -كانط لم يُشر إلى هذا في نصه، ولكن مندلسون أكّد ذلك كثيراً- ولا السلطة بالنسبة إلى الجماعة ذات الدين الخاص داخل المجتمع. إن هذا الموقف الخاص بالفكر اليهودي بالنسبة للديانة اليهودية، أو على كل حال موقف هذا المفكّر اليهودي تجاه دينه، سيخدم، كما قال كانط، موقف كلّ مسيحي يريد أن يخدم دينه.

السبب الثالث، الذي جعلني أرى في هذا النص نصّاً مهمّاً، وذلك بعيداً عن مسألة الجمهور واللقاء داخل مجال الجمهور بين التنوير المسيحي والتنوير اليهودي، وهو ما أريد تأكيده، هو أن هذا النص يظهر ويبرز ويجلي نوعاً جديداً من الأسئلة الجديدة في مجال التفكير الفلسفي. بالطبع، ليس هو أوّل نصّ فلسفي في تاريخ الفلسفة، ولا هو أوّل نص لكانط يطرح مسألة متعلقة بالتاريخ، أو سؤال التاريخ. فإذا ما اكتفينا بكانط فقط، فإنكم تعرفون جيداً أننا نجد عنده نصوصاً تطرح على التاريخ مسألة الأصل، على سبيل المثال النص الخاص بالظروف والفرضيات حول بدايات التاريخ البشري[16]؛ وبدرجة معيّنة كذلك، هنالك ذلك النص الذي يحدّد فيه مفهوم العرق[17]. وهنالك نصوص أخرى تطرح على التاريخ أسئلة لا تتعلّق بالأصل، ولكن يمكن أن نقول إنها تطرح مسألة الإنجاز من جهة النظرة التنفيذية. ففي هذا العام (1784) نشر كتابه (**فكرة التاريخ الكلي من وجهة**

النظر العالمية)[18]. وأخيراً هنالك نصوص تطرح مسألة الغاية الداخلية المنظّمة للعمليات التاريخية؛ العملية التاريخية في بنيتها الداخلية وفي غايتها الدائمة، كالنص الخاص باستعمال المبادئ الغائية[19]. إذاً هنالك أسئلة البدايات، وأسئلة الإنجاز، وأسئلة الغايات، كل هذه الأسئلة تخترقها بالفعل تحليلات كانط الخاصة بالتاريخ. ومقارنةً بهذه النصوص التي أشرت إليها، يبدو لي أن نصّ التنوير مختلف جداً؛ وذلك لأنه لا يطرح بطريقة مباشرة أياً من هذه الأسئلة؛ أي أن سؤال الأصل غير مطروح، ولا، كما سترون على الرغم ممّا يظهر ذلك؛ أي سؤال متعلق بالإنجاز. ولا يطرح إلا بطريقة خفية نسبياً، وتقريباً بشكل عرضي، المسألة الغائية المحايثة لعملية التاريخ. وكما سترون، حتى هذا السؤال يحاول كانط تفاديه.

وبالفعل، إن السؤال الذي يبدو لي أنه يظهر لأول مرة في نصوص كانط -إنّني لا أقول لأول مرة؛ لأننا سنجد مثالاً آخر لاحقاً- هو سؤال الحاضر، سؤال الآنية، إنه سؤال: ماذا يحدث اليوم؟ ما الذي يحدث الآن؟ ماذا يعني هذا (الآن) الذي نكون نحن في داخله، والذي يشكّل الحيّز، والنقطة التي [من خلالها] أكتب؟ بطبيعة الحال، ليست المرة الأولى التي نجد فيها إحالات إلى الحاضر في التفكير الفلسفي؛ إحالات إلى الحاضر على الأقل بوصفه وضعية تاريخية محدّدة، التي يمكن أن تكون لها قيمة بالنسبة إلى التفكير الفلسفي. وقبل كل شيء، إن ديكارت، في بداية كتابه (**مقال في المنهج**) (Discours de la méthode)، يروي مساره الخاص ومجموع القرارات الفلسفية التي اتخذها بالنسبة إلى نفسه وبالنسبة إلى الفلسفة، ويحيل، بشكل صريح جدّاً، إلى شيء يمكن اعتباره وضعية تاريخية في نظام المعرفة والعلوم، وإلى مؤسسة المعرفة ذاتها الخاصّة بمرحلته. ولكن، يمكننا القول إن الأمر، في مثل هذه الإحالات، يتعلق دائماً -يمكن أن نجد الشيء نفسه عند ليبنتز على سبيل المثال- بأن نجد في هذا التعيين بوصفه حاضراً سبباً لقرار فلسفي. ولكننا لا نجد عند ديكارت، ولا عند ليبنتز سؤال من

نوع: ما هو هذا الحاضر الذي أنتمي إليه؟ والحال أنه يبدو لي أن السؤال الذي أجاب عنه مندلسون وكانط -أجاب عنه بما أنه قد طُرح عليه السؤال، وهو سؤال عام ومطروح من قبل الجمهور- إن هذا السؤال مختلف؛ إنه ليس فحسب: ما الذي يحدد في هذه اللحظة أو في هذه الوضعية الحالية القرارات الفلسفية؟ إن السؤال المطروح يتوجه نحو ما هو الحاضر. إنه يتوجه، أوّلاً، نحو تحديد بعض العناصر من الحاضر التي يتوجب الاعتراف بها وتمييزها وتحليلها مقارنةً ببقية العناصر. ما الذي يضفي المعنى، في هذا الحاضر، بالنسبة إلى التفكير الفلسفي القائم؟ ويتعلق الأمر، ثانياً، في سؤال وجواب كانط، بمحاولة إعطاء، وإثبات بأي شيء يكون هذا العنصر حاملاً أو معبراً عن عملية متعلقة بالفكر والمعرفة والفلسفة. وثالثاً وأخيراً، إن الأمر يتعلق في داخل هذا التفكير بعنصر من الحاضر له دلالة على العملية، وعلى إثبات بأي شيء، وبأية كيفية، أن الذي يتحدث بوصفه مفكراً، وبوصفه عالماً، وبوصفه فيلسوفاً، يُعدّ هو نفسه جزءاً من هذه العملية؛ ولكن يبدو أنها أكثر تعقيداً من ذلك. يجب عليه أن يُبين ليس بأي شيء يشكل جزءاً من هذه العملية فحسب، ولكن بما أنه جزء من هذه العملية، وبوصفه عالماً أو فيلسوفاً أو مفكّراً، كيف يؤدّي دوره في هذه العملية، حيث يكون، في الوقت نفسه، عنصراً فاعلاً؟

باختصار، يبدو لي أننا نرى، في هذا النص لكانط، ظهور سؤال الحاضر بوصفه حدثاً فلسفياً ينتمي إليه الفيلسوف الذي يتحدث. وعليه، فإنه إذا ما أردنا أن نحدد الفلسفة بوصفها شكلاً من الممارسة الخطابية التي لها تاريخها الخاص، فإنها مع هذه اللعبة القائمة بين سؤال: (ما التنوير؟) والجواب الذي قدّمه كانط، يبدو لي أننا نرى الفلسفة -ولا أظن أنني أبالغ إذا ما قلت بأنه يحدث ذلك لأول مرة- قد أصبحت فضاءً لانبثاق حاضرها الخطابي الخاص، الحاضر الذي تسأله بوصفه حدثاً، وبوصفه حدثاً تقول معناه وقيمته وفرادته الفلسفية، والذي من خلاله وجدت، في الوقت نفسه،

سبب وجودها وأساس ما تقوله. وبالمثل، إننا نرى أن الممارسة الفلسفية، أو بالأحرى الفيلسوف وهو يتناول خطابه الفلسفي، لا يمكن له أن يتجنّب مسألة انتمائه إلى الحاضر؛ بمعنى أنه ليس من البساطة، أو لا يتعلق الأمر بسؤال حول انتمائه إلى مذهب أو تراث، ومن ثمّ يطرح السؤال، ولا يتعلق الأمر بسؤال حول انتمائه إلى مجموعة الإنسانية في عمومها، وإنما يتعلق الأمر بالحاضر، وإذا شئتم انتماءه إلى نوع من الـ(نحن)، وإلى الـ(نحن) الذي يتصل، وذلك بحسب توسعه وانتشاره وامتداده قليلاً، إلى مجموعة ثقافية متميّزة خاصّة بآنيّتها وحاضرها. إن هذا الـ(نحن)، الذي يجب أن يصبح بالنسبة إلى الفلسفة موضوعاً لتفكيرها الخاص، وفي الوقت نفسه تأكيد لعدم إمكانية، أو استحالة الاقتصاد في التساؤل بوساطة الفلسفة على انتمائها المتفرّد لهذا الـ(نحن).

إن الفلسفة، بوصفها فضاء لانبثاق الآنية، والفلسفة بوصفها سؤالاً حول المعنى الفلسفي للآنية الذي ننتمي إليها، والفلسفة بوصفها تساؤل الفيلسوف حول الـ(نحن) الذي ينتمي إليه ويتموضع فيه، هو، في تقديري، ما يميّز الفلسفة بوصفها خطاباً حول الحداثة، وبوصفها خطاباً على الحداثة. سأقول هذه الأشياء -إذا شئتم- بهذه الطريقة: بالطبع لا تظهر في هذا النص مسألة الحداثة في الثقافة الأوربية. تعرفون جيداً كيف حدث ذلك، على الأقلّ منذ القرن السادس عشر -لنترك البقية جانباً- وعلى مدار القرن السابع عشر، وفي بداية القرن الثامن عشر، مسألة الحداثة كانت مطروحة. ولكن إذا ما تحدّثنا بشكل تخطيطي، فإن سؤال الحداثة قد طُرح في الثقافة الكلاسيكية، لنقل ذلك، بحسب محور أسمّيه المحور الطولي؛ بمعنى أن سؤال الحداثة قد طُرح بوصفه سؤالاً استقطابياً، أو بوصفه سؤالاً متعلقاً بقطبين؛ قطب العتاقة أو القدامة وقطب الحداثة. بمعنى أن سؤال الحداثة قد طُرح بمفردات وألفاظ مثل السلطة التي يجب قبولها أو رفضها (أي سلطة يجب القبول بها؟ وأي نموذج يجب اتباعه؟... إلخ)، أو أنها طُرحت وفق شكل مرتبط بهذا التقييم

المقارن: هل القدماء هم أسمى وأرفع من المحدثين؟ وهل نحن في مرحلة تقهقر وانحطاط... إلخ؟ سؤال السلطة الذي يجب القبول به، وسؤال التقييم الذي يجب مقارنته. بهذه الطريقة، فيما يبدو لي، طُرحت الحداثة؛ أي ضمن هذا الاستقطاب بين العتاقة أو القدامة وبين الحداثة. والحال أنني أرى أنه مع كانط -ويبدو لي أننا نرى ذلك بشكل واضح مع نص التنوير- ظهرت وانبثقت طريقة جديدة في طرح سؤال الحداثة، ليس في علاقتها الطولية مع القدماء، ولكن في ما يمكن أن نسميه بالعلاقة السهمية، أو العلاقة -إذا شئتم- الرأسية للخطاب مع حاضره. على الخطاب أن يأخذ في الاعتبار، أو في الحسبان، حاضره وآنيته من أجل [أوّلاً] أن يجد مكانته الخاصة، وثانياً من أجل أن يقول المعنى، وثالثاً من أجل أن يعيّن ويخصّص نمط أو طريقة الفعل والعمل، والنموذج الذي يحقّقه داخل هذه الآنية أو الحاضر. ما هو حاضري؟ وما هي آنيتي؟ وما معنى هذه الآنية؟ وما الذي يجعلني أتحدث عن هذا الحاضر؟ هذا هو، فيما يبدو لي، ما يعنيه هذا التساؤل الجديد حول الحداثة.

كل هذا مجرد تخطيط عام. ومرةً أخرى، إنه مجرد درب وطريق يجب استكشافه عن قرب. يبدو لي أنه يجب القيام بنوع من الجنيالوجيا، ليس لمفهوم الحداثة أو لتصور الحداثة، وإنما للحداثة بوصفها سؤالاً. وعلى كل حال، إنني حتى عندما أدرس نص كانط باعتباره نقطة انبثاق لهذا السؤال، فإنه مفهوم ومعروف أن كانط يعدُّ جزءاً من هذه العملية التاريخية الواسعة والمهمّة، التي يجب أخذها في الاعتبار. ويبدو لي أن إحدى المحاور المهمة لدراسة القرن الثامن عشر عامّةً، لكنّها دقيقة أكثر مما نسمّيه التنوير، هو أن التنوير قد سمّى نفسه التنوير؛ بمعنى أننا أمام عملية ثقافية متفردة بلا أدنى شكّ، والتي وعت نفسها بسرعة بشكل ما، وذلك بأن سمَّت نفسها وتموضعت، بالنسبة إلى الماضي والمستقبل، وبالنسبة إلى حاضرها، وذلك بتعيين العملية تحت هذا الاسم نفسه؛ أي التنوير العملية، والأفضل من

العملية، يجب القول العمليات التي يجب عليه أن ينجزها داخل حاضره نفسه. أليس التنوير، قبل كل شيء، هو الحقبة الأولى التي تُسمّى نفسها، والتي بدلاً من أن تتميز ببساطة -وهي عادة قديمة وتقليد قديم- بوصفها حقبة انحطاط أو تقهقر أو ازدهار أو مجد... إلخ، وأن تسمّى من خلال حدث معيّن هو التنوير الذي ينتمي إلى تاريخ عام من الفكر والعقل والمعرفة، والذي من خلاله، أو من داخله، يجب ويتعيّن عليه أن يؤدّي دوره؟ يعدُّ التنوير مرحلة، ومرحلة عيّنت نفسها بنفسها، وحقبة شكّلت نفسها بنفسها، وشكّلت شعارها ورمزها ومبدأها وقاعدتها، وتقول ما عليها أن تفعله، سواء بالنسبة إلى التاريخ الفكري العام، أو العقل، أو المعرفة. سواء كان ذلك بالنسبة إلى حاضرها أم إلى أشكال المعرفة، والعلم، والجهل، والالتباس، والمؤسسات... إلخ، التي من خلالها تتعرف على وضعيتها التاريخية. التنوير اسم ومبدأ وقاعدة ومثال وشعار ورمز. وهذا بالتحديد ما سنراه داخل هذا النص الذي كتبه كانط بعنوان: «**ما التنوير؟**»

و أخيراً، إن السبب الرابع الذي جعلني أُؤكد على هذا النص (يمكنكم أن تدركوا ذلك من النظرة الأولى)، هو أن تساؤل كانط حول التنوير-الذي ينتمي إلى هذا السياق العام من التنوير نفسه؛ بمعنى إلى عملية ثقافية تعيّنه وتحدّده، وتقول ما عليه، وتقول ما يتعيّن عليها فعله- لم يبقَ أمراً محلّيّاً داخل القرن الثامن عشر، أو داخل عملية التنوير نفسها. في هذا السؤال حول التنوير، نرى التجليات الأولى لنوع من التفلسف الذي له تاريخ طويل، يزيد عن قرنين. وقبل كل شيء يبدو لي، أنها واحدة من الوظائف الفلسفية الكبرى التي نقول عنها (حديثة) -وهي تلك التي يمكن أن نحدد بدايتها وتطورها في نهاية القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر- وأن إحدى تلك الوظائف الأساسية التساؤل عن حاضرها أو آنيتها. ويمكن لنا أن نتبع مسار هذا السؤال الفلسفي الذي يتساءل عن حاضره خلال القرن التاسع عشر وانطلاقاً من نهاية القرن الثامن عشر.

الشيء الوحيد الذي أريد أن أشير إليه الآن هو أن هذا السؤال الذي عالجه كانط في عام (1784)؛ السؤال الذي طرح عليه من الخارج، لم ينسه كانط. لم ينسه، وسيطرحه من جديد، وسيحاول أن يجيب عنه من جديد، وذلك من خلال حدث يعدُّ من هذه الأحداث ذات الإحالة الذاتية إذا شئتم، والذي لم يتوقف عن التساؤل عن نفسه. وهذا الحدث، كما تعلمون، هو **حدث الثورة الفرنسية.** ففي عام (1798)، قدم كانط ما يمكن أن نسمّيه تكملة نص أو ملحق نص (1784). في (1784) طُرِح عليه السؤال، وحاول الإجابة عنه: ما هو هذا التنوير الذي نشكل جزءاً منه؟ وفي عام (1798) أجاب عن السؤال الذي طرحه هو بنفسه. وفي الحقيقة، إنه يجيب عن السؤال الذي يطرحه الحاضر، والذي طرحه هو نفسه على الأقلّ منذ عام (1794)، وعلى الأقلّ على كل الحوارات والنقاشات والمحادثات الفلسفية الألمانية. وهذا السؤال هو: **ما الثورة؟**

تعلمون أنه في عام (1794) كتب فيشته عن الثورة الفرنسية[20]، وفي عام (1798) كتب كانط عن الثورة نصّاً صغيراً يعدُّ جزءاً من كتاب: **(نزاع الكليات)**[21]. وهو في الواقع مجموعة من ثلاث مقالات حول العلاقة بين مختلف الكليات التي تشكل الجامعة. المقالة الثانية من نزاع الكليات -حتى لا ننسى- تتعلّق بالصلة بين كلية الفلسفة وبين كلية الحقوق. أقام كانط أساس العلاقة النزاعية بين الفلسفة والقانون حول هذا السؤال: هل هنالك تقدّم ثابت بالنسبة إلى الجنس البشري؟ وحول هذا السؤال، الذي هو بالنسبة إلى كانط سؤال أساسي للعلاقة بين الفلسفة وبين القانون، قدّم التفسير الآتي: في الفقرة الخامسة، من المقالة، قال: إذا أردنا أن نجيب عن السؤال: (هل هنالك تقدم دائم للجنس البشري؟)، يجب مؤكّداً أن نحدّد إذا كانت هنالك إمكانية للتقدم، وسبب للتقدم الممكن. ولكن، وكما قال، إنه عندما نُقرُّ بأن هنالك سبباً للتقدم الممكن، فإننا لا نستطيع أن نعرف بأن هذا السبب يعمل فعلياً إلا بشرط أن نستخرج عدداً من الأحداث التي تبيّن أن السبب يعمل

بالفعل. وإجمالاً، إن كانط يريد أن يقول: إن تعيين السبب لا يمكن أبداً أن يحدد إلا إمكانية الأثر أو الفعل. وحقيقة الأثر لا يمكن لها أن تتحدّد إلا إذا عزلنا حدثاً يمكن أن نربطه بالسبب. إذاً، من خلال عملية معكوسة بالنسبة إلى تحليل البنية الغائية للتاريخ، يمكن لنا أن نجيب عن هذا السؤال. يجب إذاً أن لا نتبع القاعدة الغائية التي تجعل التقدم ممكناً، ولكن علينا أن نعزل حدثاً في داخل التاريخ له، كما قال، قيمة العلامة. العلامة على ماذا؟ العلامة على وجود سبب[22]، وسبب دائم قاد البشر على طريق التقدّم على مدار التاريخ. سبب دائم وثابت، وعلينا أن نبيّن أنه فَعَلَ في الماضي، ويفعل في الحاضر، وسيفعل لاحقاً. وبالنتيجة، إنه الحدث الذي يسمح لنا أن نقرر إذا كان ثمّة ما يشير إلى تقدم يمثل علامة؛ علامة كما قال: «تذكُّرية (rememorativum)، وبرهانية (demonstrativum)، واستكشافية (pronosticum)»[23]؛ بمعنى علامة تبيّن لنا أن هذا الشيء قد كان دائماً على هذا النحو أو الحال (العلامة التذكرية)، وعلامة على ما يحدث الآن (علامة برهانية)، وأخيراً علامة استكشافية تبيّن لنا أن هذا ما سيحدث، وأنه سيحدث دائماً على هذا النحو. وبهذه الطريقة نتأكّد من أن السبب الذي يجعل التقدم ممكناً لم يعمل في لحظة معيّنة فحسب؛ إنّما هو جزء من اتجاه، وأنه يضمن توجهاً عاماً للجنس البشري في كليته بأن يسير في طريق التقدم. إذاً هذا هو السؤال: هل هنالك من حدث حولنا يمتلك علامة التذكر والبرهان والاستكشاف على تقدم مستمر يرفع الجنس البشري في كليته؟ الجواب الذي قدمه كانط، وما قدمته لكم، يسمح لكم بمعرفة الجواب، أو يُمكِّنكم من تخمين الجواب، ولكن، مع ذلك، إنني أرغب في أن أقرأ لكم مقطعاً؛ حيث يجعل من الثورة علامة على هذا الحدث. يقول كانط في بداية الفقرة السادسة: «لا تنتظروا من أن يكون هذا الحدث [الذي له قيمة تذكرية وبرهانية واستكشافية؛ م.ف]، الذي قام به الرجال، بحيث يصبح صغيراً ما كان كبيراً بين البشر، وما كان صغيراً يصبح كبيراً، ولا في هيئة سياسية عتيقة وجميلة تختفي فجأة، وكأن ذلك حدث

بمفعول السحر، وتظهر في مكانها وفي الوقت نفسه هيئات أخرى من أعماق الأرض. لا؛ لا شيء من هذا»[24].

أمران يجب ملاحظتهما على هذا النص؛ أوّلاً: من المؤكّد أنّه يشير -إذا شئتم- إلى أشكال من التحليل، ومراجع قد تمّ تقديمها في هذا الحوار بغرض معرفة إن كان هنالك ما يشير إلى تقدّم أم لا للجنس البشري؛ بمعنى قلب الإمبراطوريات والكوارث الكبرى التي بسببها تنهار الدولة المحصّنة، وكل هذه الانقلابات في الثروة، حيث يصبح من كان كبيراً صغيراً، ومن كان صغيراً يصبح كبيراً. يرفض كانط هذا كلّه، لكنّه، في الوقت نفسه، يقول: انتبهوا، لا يجب أن نبحث عن العلامة التذكرية والبرهانية والاستكشافية للتقدّم في الأحداث الكبرى. يجب البحث عنها في الأحداث التي لا يمكن إدراكها؛ بمعنى أننا لا نستطيع أن نجري هذا التحليل لحاضرنا في قيمه الدالة من دون أن نعتمد على تأويلية أو تحليلية تسمح بإعطاء ما يبدو وكأنه بلا دلالة ولا قيمة، دلالة وقيمة مهمّة نبحث عنها. فما هو هذا الحدث الذي هو ليس حدثاً كبيراً؟ إنه حدث الثورة. ولكن، ألا يمكن القول إن الثورة هي الحدث الأكبر والظاهر واللامع. أليس هو الحدث الذي يقلب، ويجعل من كان كبيراً صغيراً، ومن كان صغيراً كبيراً، ويهدم البنيات الأكثر صلابةً، على ما يبدو، للمجتمع والدولة؟ ولكن، ما يقوله كانط هو أنه ليس الثورة في حدّ ذاتها هي التي تحدث المعنى. ما يحدث المعنى، وما يشكّل الحدث الذي له قيمة تذكرية وبرهانية واستكشافية، ليست الدراما أو العملية الثورية في ذاتها، وليست النجاحات الثورية، وليست الحركة الثورية. ما هو دالٌّ هو الطريقة التي تقوم بها الثورة، والطريقة التي تُستقبل بها من قبل مشاهدين لم يشاركوا فيها، ولكنهم يشاهدونها، ويتابعونها، والذين، سواء كان ذلك من أجل الأفضل أم الأسوأ، يتركون أنفسهم لتجرّهم الثورة. ليست الحركة الثورية هي التي تشكل التقدم. لا تشكل الحركة الثورية تقدّماً؛ وفي الحقيقة، إذا ما طُلب من الثوار إعادة الثورة، فإنهم لن يعيدوها. هنا يوجد نصٌّ في غاية الأهمية:

«أيّاً كانت ثورة شعب عظيم الثقافة، والتي رأيناها تحدث في أيامنا [إذاً يتعلق الأمر بالثورة الفرنسية؛ م.ف] نجحت أم أخفقت، أو أدّت إلى البؤس والفظاعة»، وحتى إن تراكمت، فإنه كما قال: «إن أيّ إنسان كان بمقدوره أن يعيدها على أمل إنجاحها، فإنه لن يعيد التجربة بهذا الثمن»[25]. [...] أوّلاً، ليست العملية الثورية في ذاتها هي المهمة، ولا يهم إن نجحت أو أخفقت، إن هذا لا علاقة له بالتقدم، أو على الأقل بالنسبة إلى علامات التقدم التي نبحث عنها. إن إخفاق أو نجاح الثورة ليس علامة على التقدم أو علامة على عدم التقدم. وأكثر من هذا، إن أيّ أحد قد عرف الثورة، وعرف كيف تحدث، وكانت له إمكانية أن يقودها نحو الأفضل، وذلك بحساب ثمنها الضروري، فإن هذا الرجل لن يقوم بها مرّة أخرى. إذاً ما يحدث في الثورة غير مهم. وأكثر من هذا، القيام بالثورة هو في الحقيقة شيء لا يجب القيام به.

ولكن ما هو مهم في المقابل، وما يشكل المعنى، وما يكون علامة على التقدم، هو أنه على أطراف وحواف الثورة هنالك، كما قال: «تعاطف طموح يبلغ حدّ الحماسة»[26]. إذاً، إن المهم في الثورة ليس الثورة ذاتها، التي هي في الحقيقة مجرد إرباك، إنّما ما يحدث في عقول أو رؤوس الذين لم يقوموا بالثورة، أو على الأقل الذين لم يكونوا هم الفاعلين الرئيسين. إن ما هو مهم هو العلاقة التي ينسجونها هم أنفسهم مع هذه الثورة التي لا يقومون بها، أو التي لم يكونوا فيها فاعلين رئيسين. ما هو دالٌّ هو الحماس للثورة. وهذا الحماس من أجل الثورة هو علامة على ماذا؟ كما يقول كانط، إنه، أوّلاً، علامة على أن جميع الناس لهم الحقّ في أن يكون لهم دستور سياسي يناسبهم ويريدونه. وثانياً، إنه العلامة على أن الناس يبحثون عن إقامة دستور سياسي يمنع، بناءً على مبادئه، كل حرب هجومية[27]. والحال إن هذه هي الحركة، التي تؤدي إلى وضعية تمكّن الناس من أن يقيموا الدستور السياسي الذي يرغبون فيه، والدستور السياسي الذي يمنع عنهم كل حرب هجومية. وهذه الإرادة، بالنسبة إلى كانط، في هذا النص، تدلّ عليها الحماسة للثورة. وإننا

نعلم أن هذين العنصرين (الدستور السياسي الذي تم اختياره بمحض إرادتهم، والدستور السياسي الذي يمنع قيام الحرب)، هما اللذان يشكلان أيضاً عملية التنوير ذاتها؛ بمعنى إن الثورة هي التي تنجز وتواصل عملية التنوير نفسها. وعلى هذا الأساس، إن التنوير والثورة من الأحداث البارزة التي لا يمكن نسيانهما: «إنني أدافع عن أنه بالإمكان أن نتنبأ للجنس البشري -حتى من غير روح تنبؤية أو رسولية- وهذا بحسب المظاهر والعلامات السابقة لزماننا، أنه سيبلغ غايته»[28]؛ بمعنى يصل إلى حالة يكون بإمكان الجنس البشر إقامة الدستور الذي يرتضيه، والدستور الذي يمنع قيام حرب هجومية.

إذاً، إن العلامات السابقة لمرحلتنا تُبين أن الإنسان سيحقّق غايته، وأن تقدّمه لن يُعاد النظر فيه في الوقت نفسه، ولن يكون موضوع سؤال. و«بالفعل، فإن مثل هذه الظاهرة المتميزة في التاريخ الإنساني لا تُنسى؛ لأنها تكشف عمّا يميز الطبيعة الإنسانية من إقبال واستعداد وقدرة على التقدم، بحيث لا يمكن لأي سياسة، مهما بلغت من الحنكة، أن تفصل هذه الظاهرة عن المسار السابق للأحداث الراهنة. وحدهما الطبيعة والحرية المجتمعتان في الجنس البشري، ووفق المبادئ المحايثة للحق، مكنتا من الإعلان، ولو كان ذلك بكيفية غير محددة، وباعتباره حدثاً عرضياً. ولكن حتى إذا لم يتحقق الهدف الذي يصبو إليه هذا الحدث، وحتى عندما تخفق الثورة، ويتعطل إصلاح دستور الشعب، أو حتى عندما تمرّ فترة من الوقت وتعود الأمور إلى سابق عهدها، ويسقط كل شيء في النسيان (كما يقول الآن بعض السياسيين)، فإن هذا التنبؤ الفلسفي لن يفقد شيئاً من قوّته؛ وذلك لأن هذا الحدث مهمٌّ للغاية، وله علاقة كبيرة بمصالح الإنسانية، وتأثيره واسع بحيث يشمل كل أجزاء العالم، وبحيث لا يمكن أن تقوم ذاكرة شعب كلما توافرت الظروف الملائمة لاستحضاره، وأن لا يتم استرجاعه كلما تأزمت الأمور؛ وذلك لأن هذه المسألة، إذ تتخذ أهمية قصوى بالنسبة للإنسانية، فإنه من الحتمي أن يبلغ مطلب الدستور المنشود تلك اللحظة، بحيث يصبح مطلباً

للجميع بفضل العبر المستخلصة من التجارب السابقة...»[29]. أعتقد أن هذا النص على درجة كبيرة من الأهمية، ليس بالنسبة إلى الفكر الكانطي فحسب؛ ولكن، بطبيعة الحال، إلى ما يقدّمه من تنبؤ، إنه نصٌّ تنبّئي حول معنى وقيمة، ليس فحسب الثورة التي يحتمل أن تسقط في الهاوية، وإنما الثورة بوصفها حدثاً، وباعتبارها حدثاً له محتواه المهم، ولكن في وجوده في الماضي الذي يشكل افتراضاً دائماً، ويشكل بالنسبة إلى التاريخ المستقبلي الضمان بعدم النسيان، والاستمرارية والسير نحو التقدم.

لقد أردت أن أعاين معكم نصّ كانط حول التنوير. في الساعة القادمة، سنحاول قراءة هذا النص عن قرب أكثر. ولكنني أردت أن أعاين هذا النص، وذلك بالنسبة إلى سياقه الذي وُضِع فيه وعلاقته بالجمهور، وعلاقته بالتنوير كما صاغه مندلسون، وبالنسبة إلى الأسئلة التي طرحها، ولما هو عليه بشكل ما في الأصل، وفي نقطة الانطلاق إلى مجموعة من الأسئلة الفلسفية؛ ولأن، فيما يبدو لي، هذين السؤالين: (ما التنوير؟ وما الثورة؟) يمثلان صورة طرَح من خلالها كانط مسألة حاضره الخاص، ولم يتوقف على طرحه، إن لم يكن على كلّ تاريخ الفلسفة الحديثة، فإنه على الأقلّ في جزئها الأكبر. وقبل كلّ شيء، إن سؤال التنوير، سواء باعتباره حدثاً متفرداً دشَّن الحداثة الأوربية، أم باعتباره عمليةً دائمة تتجلى وتنجز في تاريخ العقل، فإن تطور وتأسيس أشكال العقلانية والتقنية، واستقلالية وسلطة المعرفة في كل هذا - وإذا شئتم كذلك العقل واستعمال العقل بوصفه مشكلة تاريخية- يبدو لي أنه عَبَر أو قطع كل الفكر الفلسفي منذ كانط إلى الآن. ثم هنالك الآنية الأخرى التي تحدث عنها كانط، وهي الثورة -الثورة باعتبارها حدثاً، وإخفاقاً وارداً بالضرورة، لكنّها، في الوقت نفسه، لها قيمة إجرائية في التاريخ، وفي تقدم الجنس البشري- وهنالك أيضاً سؤال آخر له أهميته الكبرى في الفلسفة. ويمكن لي أن أقول إنه أساسي؛ لأنه يبدو لي أنه قد أسس لتقليدين كبيرين في النقد، حيث انقسمت حولهما الفلسفة الحديثة إلى قسمين.

إن كانط في عمله الكبير (العمل الخاص بالثلاثية النقدية، وبالنقد الأول خاصةً) قد طرح وأسّس هذا التقليد الفلسفي النقدي الذي طرح مسألة الشروط التي من خلالها تكون المعرفة الحقيقية ممكنة. وانطلاقاً من هذا، يمكننا القول إن جسراً كاملاً في الفلسفة الحديثة قد ظهر وتطوّر منذ القرن التاسع عشر بوصفه نوعاً من تحليلية الحقيقة. إن هذا الشكل من الفلسفة هو الذي نجده الآن تحت شكل الفلسفة الذي نسميه بالفلسفة التحليلية الأنجلوسكسونية.

ولكن، يوجد داخل هذه الفلسفة الحديثة والمعاصرة، نوع آخر من السؤال، نوع آخر من التساؤل والاستفهام النقدي: إنه ذلك الذي نراه يولد بالضبط مع التنوير، أو مع نصٍّ حول الثورة. إن هذا التقليد النقدي الآخر لا يطرح سؤال الشروط التي من خلالها تكون المعرفة الحقيقية ممكنة، إنه تقليد يطرح سؤال: ما الحاضر؟ وما المجال الحاضر لتجاربنا؟ وما المجال الحاضر للتجارب الممكنة؟ ولا يتعلق الأمر هنا بتحليلية الحقيقة، وإنّما بما يمكن أن نسميه أنطولوجيا الحاضر، وأنطولوجيا الآنية، وأنطولوجيا الحداثة، وأنطولوجيا ذواتنا.

يبدو لي أن الخيار الفلسفي، الذي نجد فيه أنفسنا في مواجهته الآن، هو: إمّا أن نختار فلسفة نقدية تظهر بوصفها فلسفة تحليلية للحقيقة عموماً، وإمّا فكر نقدي يأخذ شكل أنطولوجيا ذاتنا أو أنطولوجيا الآنية. وهذا الشكل من الفلسفة هو الذي أسس شكلاً من التفكير النقدي الذي أرتبطُ به، بطبيعة الحال، قدر ما أستطيع، وذلك منذ ظهوره عند هيغل إلى غاية مدرسة فرانكفورت مروراً بنيتشه، وماكس فيبر... إلخ[3].

هذا ما أردت أن أقوله لكم في هذه الساعة الأولى، وإذا شئتم،

[3] نقرأ في المخطوط «من جهة التجذّر لشكل معيّن من التفكير الذي يرتبط بهذه التحليلات التي أقوم بها».

سنستريح لمدة خمس دقائق، ثم أنتقل إلى قراءة مدقّقة لهذا النص حول التنوير الذي حاولت أن أقدّم لكم ما يحيط به.



الهوامش

(1) أطلق فوكو على مشروعه الفلسفي اسم: التاريخ النقدي للفكر، انظر:
Dits et écrits, vol.4, op-cit., p.631

(2) Michel Foucault, Histoire de la folie a l'âge classique, Paris, Gallimard, 1972.
انظر كذلك الترجمة العربية:
تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، 2006. (م).

(3) Michel Foucault, Les mots et les choses, Paris, Gallimard, 1966.
انظر كذلك الترجمة العربية:
الكلمات والأشياء، ترجمة مجموعة من الأساتذة، مركز الإنماء العربي، بيروت-لبنان، 1990. (م).

(4) Michel Foucault, Surveiller et punir, Paris, Gallimard, 1975.
انظر كذلك الترجمة العربية:
المراقبة والمعاقبة، ترجمة علي مقلد، مركز الإنماء العربي، بيروت-لبنان، 1990. (م).

(5) Michel Foucault, Histoire de la sexualité:(L'usage des plaisirs, Le souci de soi), Paris, Gallimard, 1984.
انظر كذلك الترجمة العربية:
استعمال الملذات، والانهمام بالذات، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء العربي، بيروت-لبنان، 1992، وكذلك: **استعمال المتع، والانشغال بالذات**، ترجمة محمد هشام، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء-المغرب، 2004. (م).

(6) Michel Foucault, Sécurité, Territoire, Population, Paris, Gallimard- Le Seuil, 2004.

(7) Kant, La philosophie de l'histoire, trad. S. Pioetta, Paris, Gonthier, 1947, p.26-45.

(8) Id., p.88-109 (paru en novembre 1785).

(9) Id., pp.110-127 (paru en janvier 1786).

(10) Kant, Compte rendu de l'ouvrage de Herder: «Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité"», id., p.56-88 (publier en janvier 1785 dans le Jenaiche allgemeine Literaturzeiting).

(11) Id., pp.128-162 (paru en janvier-fevreir 1788).
(12) Moses Mendelssohen, Philosophische Gesprache, Berlin, C.F.Voss, 1755.
(13) Moses Mendelssohen, Jérusalem ou Pouvoir religieux et Judaïsme, texte traduit et présenté et annote par D.Bourel, préface de E.Livinas, Paris, Presses d'Aujourd'hui, 1982.
(14) يتعلق الأمر برسالة إلى جوهان بيتر يوز بتاريخ 12 شباط/فبراير 1756. انظر:
D.Bourel, Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne, Paris, Gallimard, 2004, p.109.
(15) Kant, Lettre du 16 août 1783, XIII, 129, trad. J.L. Bruch, Paris, 1969, cite in Jerusalem..., ed. citée, p.48.
(16) انظر الإحالة السابقة، رقم 9.
(17) انظر الإحالة السابقة، رقم 8.
(18) انظر الإحالة السابقة، رقم 7.
(19) انظر الإحالة السابقة، رقم 11.
(20) J.G.Fichte, Considération destinées a rectifier le jugement du public sur la Révolution française, trad. J.Barni, Paris, Payot-Rivages, 1989.
(21) في هذه النقطة استعمل فوكو الترجمة الآتية:
S.Piobetta, in, Kant, La philosophie de l'histoire, éd. citée, pp.163-179.
(22) «إذاً يجب البحث عن الحدث الذي يشير إلى وجود مثل هذا السبب أو العلّة»،Id., p.169.
(23) Id., p.170.
(24) Ibid.
(25) Id., p.171.
(26) Ibid.
(27) Ibid.
(28) Id., p.173.
(29) Id., pp.173-174.



درس 5 كانون الثاني/يناير 1983
الساعة الثانية

فكرة القصور: ليست عدم قدرة طبيعية، ولا حرمان تسلطي من الحقوق - الخروج من حالة القصور وممارسة النشاط النقدي - ظلال الثلاثية النقدية - صعوبات الانعتاق: الكسل والجبن؛ الإخفاق المعلن للمحررين - مصائر حالة القصور: تركيب الطاعة/ غياب التفكير؛ اللبس بين الاستعمال الخاص والاستعمال العام للعقل- الانعطافات الإشكالية لنهاية نص كانط.

بعد هذه المقترحات العامة حول النصّ الخاص بالتنوير، أريد أن أشرع في تحليل دقيق للنص، على الأقل حول بعض لحظاته المهمة. هنالك مقطع في النص له إحالات محددة على مسائل تشريعية وقانونية، والتشريعية الدينية المطروحة على بروسيا في هذا الوقت من عام (1784) سأتركها جانباً، ليس لأنها غير مهمة، أو ليست ذات دلالة؛ ولكن لأنه يجب الدخول في مجال من التفصيل والتدقيق التاريخيين، أعترف بأنني لست قادراً على القيام به. إذاً لنترك هذا جانباً، لكنني سأشدّد على عدد من النقاط النظرية.

لنقرأ النص -إذا شئتم- على الأقل فقرته الأولى: «ما التنوير؟ [هذا هو السؤال، والجواب هو؛ م.ف] خروج الإنسان من قصوره الذي هو مسؤول عنه»[1]. إن كانط يحدد في هذه اللحظة عنصرين من تعريفه؛ أولاً: القصور بمعنى «عدم القدرة على استعمال عقله أو فهمه من دون قيادة من الآخر»؛

قصور الإنسان هو المسؤول عنه، بما أن «السبب لا يكمن في الفهم/ العقل، وإنما في غياب القرار والشجاعة في استعماله [استعمال فهمه/ عقله؛ م.ف] دون قيادة الآخر. تشجع (Sapere aude) في استعمال فهمك/ عقلك. هذا هو شعار التنوير»(2). هذه هي الفقرة الأولى من النص.

أريد أن أتوقف بدايةً عند الكلمة الأولى التي استعملها في تعريف التنوير، ألا وهي كلمة الخروج (Ausgang). وهنا أريد أن أقدم عدداً من الملاحظات. لنقل بشكل تخطيطي، إنه في التنظيرات الفلسفية حول التاريخ، ويعلم الله كم هي كثيرة في القرن الثامن عشر، تعيين لحظة الحاضر تتمّ عموماً وفقاً لثلاث إمكانات: إمّا أن نشير إلى عمر العالم الذي نوجد فيه حالياً، عمر عالم يتميز عن الأعمار الأخرى بمميزات خاصة به، أو مفصول بعدد من الحوادث الدرامية أو المأساوية؛ فعلى سبيل المثال، هل ننتمي إلى عصر الانحطاط أم لا[1]؟ وثانياً: إن تعيين اللحظة الحاضرة قد تتم من خلال الإحالة إلى حدث محايث بشكل من الأشكال، أو على الأقل محايث للعلامات التي تشير إليه: حالة السلم الدائم، مثلما حدث ذلك في الأيام الأخيرة للإمبراطورية أو العصر الثالث للعالم، أو أكثر من ذلك، نستطيع أن نحدد اللحظة الحاضرة باعتبارها مرحلة انتقالية بوساطتها ندخل في حالة الاستقرار الدائم والمنجز. إن هذه اللحظة هي التي وصفها على سبيل المثال فيكو في الفصل الأخير من كتابه: (**مبادئ فلسفة التاريخ**) (Principe de la philosophie de l'histoire)، الفصل الذي يحمل العنوان: «نظرة سريعة حول العالم السياسي القديم والحديث بالنسبة لأهداف العلم الحديث»(3). يذكّرنا، في هذا الفصل الأخير، بما عرَّفه بأنّه المسار العام لكل مجتمع: الأرستقراطية، ثم الحرية الشعبية، ثم الملكية. ويذكر، في بداية الفصل، كيف أن قرطاج (Carthage) وكابو (Capoue) ونيمنس (Numance) لم

---

[1] في المخطوط، يحيل فوكو إلى كتاب: **السياسي** لأفلاطون لتأكيد هذه الفكرة.

يتمكنوا من قطع هذا المسار إلى نهايته، وأن روما (Rome) وحدها هي التي استطاعت تحقيق ذلك من خلال، أوّلاً، دولة تهيمن عليها الأرستقراطية، ثم الحرية الجمهورية حتى عصر أوغسطين (Augustin)، ثم الملكية التي استطاعت أن تقاوم، قدر الإمكان، الأسباب الداخلية والخارجية التي قضت على الدولة. وعليه، وبالطريقة نفسها كما قال فيكو، فإننا اليوم على عتبة هذا النظام من الملكية المستقرة التي ستحافظ قدر الإمكان على أن لا تهدمها أو تخربها الأسباب الداخلية والخارجية؛ «إن أكمل حضارة اليوم فيما يبدو أنها تستجيب لدى الشعوب الذين يخضعون في غالبيتهم إلى عدد محدود من الملكيات الكبيرة»[4]. ويصف أوربا باعتبارها صورة نجد فيها حكومات أرستقراطية في الشمال، وحكومات شعبية في مقاطعات سويسرا والأقاليم المتحدة (Province unies)، ثم بعد ذلك بعض الملكيات الكبرى التي تقدم نموذجاً للدولة الذي نسعى إليه؛ «إن أوربا تزهو وتلمع بحضارة لا مثيل لها، وتجمع كل الخيرات التي تؤلّف نجاح الحياة الإنسانية، ونجد فيها كل المتع الفكرية والأخلاقية»[5]. والحال أننا يجب أن نعرف أن ما يحدده كانط باعتباره اللحظة التنويرية، ليس نوعاً من الانتماء، ولا نوعاً من المحايثة، ولا نوعاً من الإنجاز؛ بل ليس حتى انتقالاً من مرحلة إلى مرحلة، وإذا نظرنا إليه عن قرب، فإنه يُفترض أن يتحدّد على الأقل انتماءً أو محايثةً أو إنجازاً. إن كانط يحدد اللحظة الحاضرة ببساطة على أنها خروج؛ أي حركة بوساطتها نتخلص من شيء ما، من دون أن يقول على ماذا سنقبل، أو إلى أين نحن ذاهبون.

الملاحظة الثانية: هذا الخروج، كما قال، هو خروج الإنسان من حالة القصور. وهنا يطرح السؤال، وهو معرفة من هو هذا الإنسان؟ من هو هذا الفاعل الذي هو الإنسان؟ بتعبير آخر: هل يتعلق الأمر بعملية إيجابية أو سلبية؟ وعندما يقول النص: «der Ausgang des Menschen»، فإنه لا يمكن أن يكون بالفعل إلا الإنسان، وذلك بفعل قرار ينفصل عن الحالة التي كان

فيها. ويمكن أن تعني كذلك أنه عنصر ضمن عملية تنقله من الداخل إلى الخارج، ومن حالة إلى أخرى. ثم إننا لا نستطع ألا نطرح هذا السؤال: من هو هذا الإنسان الذي خرج؟ هل يتعلق الأمر بالجنس البشري باعتباره جنساً؟ هل يتعلق الأمر بالمجتمع الإنساني باعتباره عنصراً كونياً/ عالمياً تلتقي في داخله مختلف العقول الفردية؟ هل يتعلق الأمر ببعض المجتمعات الإنسانية الحاملة لهذه القيم؟ هل يتعلق الأمر بالأفراد، وأيُّ أفراد... إلخ؟ ما يقوله النص هو فقط (خروج الإنسان).

وأخيراً، الملاحظة الثالثة أو التساؤل الثالث، ويتصل بنهاية الفقرة نفسها، وذلك لأنه، من جهة، إذا ما نظرنا إلى بداية الفقرة، وبداية التعريف، فإن التنوير هو «خروج الإنسان من حالة القصور التي هو مسؤول عنها». ولكن لدينا انطباع عند قراءتنا لبداية هذه الفقرة، وهو أنه كان يُعيّن حركة الخروج بحالة إجرائية أو عملية، ويشكل تحديداً للعنصر الدالّ على حاضرنا وآنيتنا. ولكن في نهاية الفقرة هنالك نوعاً آخر من الخطاب الذي يظهر؛ ليس خطاباً وصفياً، وإنّما خطاباً تقريريّاً. فلا يصف كانط ما يحدث، وإنّما يقول: «لتكن لديك الشجاعة في استعمال فهمك الخاص. هذا هو شعار التنوير». وأخيراً، إنني عندما أقول إنه خطاب تقريري، فإن الأمر معقد بعض الشيء. إن كانط يستعمل كلمة (Wahlspruch)، وتعني الشعار والرمز. وبالفعل، إن الشعار يمثل قاعدة، ومثلاً، وقراراً مقدَّماً للآخرين وللذات، لكنّه، في الوقت نفسه -ولهذا السبب كان الشعار أو الرمز قاعدة- هو الشيء الذي به نتعيَّن ونتحدَّد، ويسمح في الوقت نفسه للذات بأن تتميز عن الآخرين. إن استعمال الشعار قاعدةً ومثلاً هو في الوقت نفسه قرار وسمة مميزة. كل هذا، كما ترون، لا يجعل الأمر واضحاً ولا محدّداً عندما قال إن التنوير هو «خروج الإنسان من حالة القصور».

هذه هي بعض الأسئلة العامة. والآن، لنحاول الدخول أكثر في النص؛ لنرى كيف هذا الوصف يصبح توصيفاً، ومن هو هذا الإنسان الذي يجب

عليه أن يخرج، وما الذي يقتضيه الخروج، وهذه هي الأسئلة الثلاثة التي طرحناها سابقاً.

النقطة الأولى يجب إبراز ما الذي يريد أن يقوله كانط بحالة القصور التي يتحدث عنها، والتي يقول عنها إن الإنسان في حالة من الخروج منها، ويقول عنها أيضاً إنه يجب على الإنسان أن يخرج منها، بما أنه يأمر الإنسان بالخروج منها. أوّلاً: إن حالة القصور هذه لا يجب خلطها، بأيّة حال من الأحوال، بحالة الضعف الطبيعي؛ إنها لا تعني شيئاً مثل الطفولة الإنسانية. ففي نهاية النص، استعمل كانط عبارة لم يترجمها الفرنسيون (هنالك ترجمتان فرنسيتان)[6] بشكل جيد. إنها الكلمة الألمانية (Ganelwagen) التي تشير إلى هذه العربات الصغيرة التي تُستعمل في القرن الثامن عشر. وكما تعلمون، من أجل تثبيت الأطفال يتم وضعهم في نوع من العُلب التي لها عجلات، ويتمّ تحريكها. كانط يقول: إن البشر هم الآن في نوع من (Ganelwagen) (وهذا اللفظ لا يعني ما ترجمه الفرنسيون بناقلة أو حمّالة (brancard) أو متنزّه (parc))[7]، وهو ما يؤدّي إلى القول إن الإنسان في حالة الطفولة. ولكن ما يقوله كانط، في بداية الفقرة الثانية، إن هذه الحالة التي يوجد فيها الإنسان بالفعل ليست على الإطلاق حالة من الضعف الطبيعي، بما أن البشر قادرون بالفعل على أن يقودوا أنفسهم بأنفسهم. إنهم قادرون بالفعل على ذلك، ولكن هنالك بكل بساطة شيء ما -يجب تحديده (خطأ، أو عيب، أو نقص في الإرادة، أو نوع معيّن من الإرادة) هو الذي يمنعهم من أن يصبحوا قادرين. إذاً، لا يجب أن نخلط بين حالة القصور هذه وبين ما يشير إليه بعض الفلاسفة بمرحلة الطفولة الطبيعية للبشرية التي لم تكتسب بعد الوسائل والإمكانيات لاستقلالها الذاتي.

ثانياً، إذا كان الأمر لا يتعلق في هذا المفهوم الخاص بالقصور بالضعف الطبيعي، فهل يتعلق الأمر بمفهوم قانوني أو سياسي- قانوني، ويحيل إلى واقع أن البشر يوجدون حالياً في وضعية تمنعهم من الممارسة الشرعية

لحقوقهم، وذلك بسبب بعض الظروف؛ حيث تخلّوا إرادياً وبالفعل عن حقوقهم، وذلك بفعل مؤسّس وأوّلي، أو لأنهم مُنعوا بوساطة بعض الحيل وأشكال العنف؟ وهنا أيضاً، إن ما يجب ملاحظته أن كانط لا يقول هذا؛ إنه بالأحرى يقول: إذا كان البشر في هذه الحالة من القصور، وإذا كانوا تحت وصاية الآخرين، فليس مردّ ذلك أن الآخرين قد استولوا على السلطة، ولا حتى عندما تسند إليهم في فعل أساسي وتأسيسي ومؤسس. إنه يقول، لأن البشر ليسوا قادرين، أو لا يحبون، أو لا يرغبون، أن يقودوا أنفسهم بأنفسهم، فإن الآخرين قد تقدموا ليقودوهم، أو لكي يقوموا بقيادتهم[8]. يحيل كانط إلى الفعل، أو بالأحرى إلى الموقف، وإلى نوع من السلوك، وإلى نوع من الإرادة العامة والدائمة التي لا تؤسس الحقوق، ولكنّها نوع من الأمر الواقع، أو نوع من التواطؤ، أو نوع من الإكراه المصحوب قليلاً بالخداع والحيلة، وبذلك تولى بعضهم قيادة البعض الآخر، أو قيادة الآخرين. ولكن ما يتجلى بوضوح أكثر هو أن الأمر لا يتعلق بمنع الحقوق، ولا يتعلق الأمر بقصور قانوني؛ حيث يصبح البشر غير قادرين، ويجدون أنفسهم ممنوعين من قدرة استعمال السلطات المخولة لهم، إنها الأمثلة التي قدمها كانط عن حالة القصور: «إذا كان الكتاب يفكر بدلاً مني»، و«إذا كان الموجّه يغني عن ضميري...»، و«إذا كان لي طبيب يقرّر لي نوع الطعام الصحي الذي أتناوله»، فإنه «لا حاجة لي لأن أجهد نفسي»[9]. وهذه هي الأمثلة المبينة لحالة القصور: اعتماد كتاب بدلاً من الفهم/العقل (Verstand)، واعتماد موجّه (Gewissem)، واعتماد طبيب... هذا ما يميز، وهذا ما يمثل، وما يشخص بالملموس حالة القصور. (أي إن الأمثلة تجسد بالملموس حالة القصور). ترون جيداً أن الأمر لا يتعلق إطلاقاً بنوع من التبعية الطبيعية، كما ترون أن الأمر لا يتعلق بتاتاً بحالة يكون فيها الفرد ممنوعاً من حقوقه من خلال نوع من التملك أيّاً كان (قانوني أو سياسي)، وترون أيضاً أن الأمر لا يتعلق إطلاقاً بنوع من السلطة التي عدّها كانط نفسه غير شرعية، لكنه

لم ير أن الكتب أمر غير شرعي، ولم يعدّ حتى الاعتماد على موجّه الضمير أمراً غير شرعي، وبطبيعة الحال، إنه لا يعدُّ اعتماد الطبيب أمراً غير شرعي. ولكن أين تكون حالة التبعية؟ في الكيفية والطريقة التي يدير الإنسان فيها نفسه بالنسبة إلى هذه السلطات الثلاثة: سلطة الكتاب، وموجّه الضمير، والطبيب، و[ذلك] بالكيفية التي يحلّ فيها الفرد الكتاب محلّ فهمه الخاص، والكيفية التي يحلّ فيها الفرد موجه الضمير محلّ وعيه الأخلاقي، وأخيراً في الكيفية التي يحلّ فيها الفرد الطبيب محلّ معرفته الفنية الخاصة بحياته.

والحال إنني أعتقد أنه ليس تأويلاً مفرطاً لهذا النص إذا ما رأينا [في] هذه الأمثلة الثلاثة تشابهاً ظاهرياً ومألوفاً (الكتاب، موجّه الضمير، الطبيب) مع الأشكال النقدية الثلاثة[2]؛ فمن جهة، إن مسألة الفهم/العقل (Verstand) هي المسألة المطروحة، وفي المثال الثاني، إن المسألة المطروحة هي مسألة الضمير؟ (Seelsorger)، ومع مسألة الطبيب، إنكم سترون على الأقل بداية تشكل النواة الأولى للمجال الخاص بنقد ملكة الحكم. إنها ثلاثة أمثلة ملموسة، ثلاثة أمثلة لا تتمتع بمنزلة فلسفية، أو قانونية، أو سياسية عادية، ولكن ليس هنالك ما هو جلي أكثر من الكتاب وموجّه الضمير والطبيب للإحالة إلى الثلاثية النقدية. ويبدو لي أنه يجب الآن قراءة هذا التحليل فيما يتعلق بالقصور وفقاً لوظيفة الثلاثية النقدية التي نجدها متضمنة وغير مباشرة في هذا النص.

وعليه، كما ترون، إن هنالك تكاملاً بين المشروع النقدي وعملية التنوير، وكيف يصبحان ضروريان الواحد بالنسبة إلى الآخر. وبالفعل، ماذا يعني: نقد العقل الخالص غير أن نتعلم كيف نستخدم فهمنا/عقلنا استعمالاً مشروعاً؛ أي داخل حدود العقل نفسه؛ ولكن يجب استعمال فهمنا/عقلنا في الحدود

[2] المقصود بذلك كتب كانط النقدية، وهي: **نقد العقل الخالص**، و**نقد العقل العملي**، و**نقد ملكة الحكم**. (م).

نفسها المبينة والمثبتة من خلال تحليل العقل، كما أنه يجب أن نجعل من فهمنا/ عقلنا، وبشكل ملموس وشخصي وفردي، استعمالاً مستقلاً من دون الاستناد أو الإحالة إلى سلطة الكتاب. والحال، فإن هذين الجانبين أو المنحدرين (الجانب النقدي والجانب التنويري) -إذا شئتم- الخاص بمسألة الفهم/ العقل (أن لا تستعمل فهمك إلا في الحدود المشروعة، ولكن استعمله باستقلالية) -إن هاتين الضرورتين وهذين الإلزامين وهذين المبدأين يتجاوبان بشكل غير تكاملي (لا يجب تجاوز الحدود، ولكن استعمله بشكل مستقل)، ولكن بالنظر إلى أننا نتجاوز ونتعدى على الحدود المشروعة للعقل؛ لذا إنّنا مدعوون إلى الاحتكام إلى سلطة تجعلنا في حالة القصور. تجاوز حدود النقد، والبقاء تحت السلطة، هذان هما الجانبان اللذان يعترض عليهما كانط في النقد، ومن أجله يجب أن تقوم عملية التنوير. إن التفكير النقدي وتحليل التنوير، أو بالأحرى إن إدراج النقد في العملية التاريخية للتنوير، تكون بهذا المعنى قد تعينت في اعتقادي، أو على الأقل تمت الإشارة إليها، وتم رسمها.

يمكن أن نقول الشيء نفسه بالنسبة إلى المثال الثاني الخاص بـ(الموجّه الروحي). إن نقد العقل العملي يعلمنا أنه لا يجب أن نربط واجبنا بقدرنا السابق، وإنّما يجب أن نفهم، في الوقت نفسه، أنه علينا أن نعتمد على ضمائرنا في تحديد سلوكنا. وهنا أيضاً يظهر التكامل بسهولة كبيرة، وذلك بالنظر إلى أنه عندما نبحث في عملية فصل واجبنا ليس فحسب مع الشكل الخالص للأمر، ولكن بما نفكر أن يكون عليه قدرنا السابق في هذه اللحظة، فإننا لا نسند سلوكنا إلى أنفسنا، وهو ما يؤدي بنا إلى الرشد، وإنما إلى الموجّه، موجه قد يكون مفيداً في بعض الحالات، ولكن لا يجب أن يكون مبدأً لإرادتنا؛ وسيصبح مبدأً لإرادتنا إذا كنا نبحث تحديداً عن تأسيس سلوكنا الأخلاقي على قدرنا السابق. نرى إذاً كيف ترتسم العلاقة بشكل واضح، حتى إن كانت خفية ما بين الحد الذي علينا القيام به في التفكير النقدي والاستقلالية الذاتية من خلال عملية التنوير. الخروج من القصور

وممارسة النشاط النقدي، في اعتقادي، عمليتان مترابطتان، وتظهر الرابطة من خلال الأمثلة الثلاثة، ولاسيّما من خلال المثالين الأولين.

إن هذه العلاقة بين النقد والتنوير (علاقة تضمنية) لم يتم صوغها، ولكن لدي انطباع بأننا نجد آثارها وصداها من خلال هذا النص. يظهر ذلك في تأكيد كانط، على سبيل المثال، محاولة إثباته أن حالة القصور لا تتصل بشيء آخر إلا بالإنسان نفسه. وهنا لدينا، فيما يبدو لي، شيء أقرب إلى الصدى، ويجيب بطريقة تجريبية، أو بعبارات تجريبية، عمّا حاول النقد أن يحلله، وذلك عندما أصبح موضوع النقد لا يعني استبعاد الأخطاء المنقولة، وإنّما أصبح مشروعه أن يبين كيف، ولأي سبب، يمكن أن تظهر بالضرورة الأوهام التي نقع فيها. وبالطريقة نفسها، إن كانط في نصه حول التنوير يقول إن البشر مسؤولون عن حالة قصورهم، إلى درجة أنه حتى إن تم عتقهم وتحريرهم؛ بل حتى عندما يتم عتقهم وتحريرهم بالإكراه (العربة التي يوضع فيها الأطفال)، فإنهم في هذه الحالة سيشعرون بالخوف من السقوط أو الوقوع من العربة، وأنهم لا يستطيعون تجاوز المطبّات السهلة، وأنهم سيسقطون -يبدو أن لدينا هنا شيء مثل الصورة المناظرة والمعكوسة للعقل الذي يتجاوز حدوده، ولا يعرف أنه ليس هنالك أي فضاء يمكن أن يسنده. وفي كل الأحوال، إن نظام الصدى بين النقد وبين هذا التحليل لحاضر التنوير واضحٌ جداً في هذا النص، نعم هو خفي، لكنه بيّن.

ومهما تكن العلاقة بين النقد والتنوير، فإننا نستطيع أن نحتفظ، بشكل عام، بما قاله في بداية النص، أوّلاً: إن القصور الذي يخرجنا منه التنوير يتحدد باستعمال عقولنا وبقيادة الآخرين؛ إنه حكم الذات وحكم الآخرين، وإن في هذه العلاقة، هذه العلاقة المثبتة، تظهر وتتجلى حالة القصور[3]. ثانياً: هذا الفرض المضاعف في توجيه الآخرين والاستعمال الذي يمكننا،

[3] من هنا جاء عنوان هذا الدرس، أي: **حكم الذات وحكم الآخرين**، 1983. (م).

والذي يجب علينا أن نقوم به بفهمنا أو عقلنا... إلخ يعود إلى أي شيء؟ إنه لا يعود إلى العنف الذي تمارسه سلطة ما، وإنما يعود بكل بساطة إلينا، إلى أنفسنا نحن، وإلى نوع من العلاقة التي نقيمها مع أنفسنا. وهذه العلاقة مع أنفسنا يميزها بألفاظ ومفردات وكلمات مستقاة من القاموس الأخلاقي؛ إنه يستعمل الكسل والجبن (Faulheit, Feigheit)[10]. وأعتقد أنه لا يقصد بهذا -يجب أن نعود إلى هذا أكثر- عيوباً أخلاقية، إنّما نوع من الإفلاس والوهن في علاقة الاستقلال الذاتي بأنفسنا أو بذواتنا. بالكسل والجبن لا نعطي لأنفسنا القدرة على القرار والقوة والشجاعة في أن تكون لنا علاقة استقلالية ذاتية بأنفسنا، التي تسمح لنا باستعمال عقلنا وأخلاقنا. وبالنتيجة، إن ما سيقوم به التنوير، وما هو بصدد القيام به، هو إعادة توزيع للعلاقة بين حكم الذات وحكم الآخرين. فكيف تتم عملية التوزيع هذه بين حكم الذات وحكم الآخرين بحسب كانط؟ كيف تتم، وكيف يجب أن تتم، بما أننا في نظام من الوصف والتوصيف معاً؟

هنا اتخذ النص توجهاً أو وجهة تدعو إلى الفضول. أولاً: إن كانط يرى أن الأفراد غير قادرين بأنفسهم على الخروج من حالة القصور. لماذا هم غير قادرين على الخروج من حالة القصور؟ للأسباب نفسها التي ذكرها، والتي تفسر لماذا نحن في حالة القصور، ولماذا البشر هم أنفسهم مسؤولون عن حالة قصورهم؛ لأنهم جبناء، ولأنهم كسالى، ولأنهم مرعوبون. ومرة أخرى، حتى إن انعتقوا وتحرّروا من روابطهم، وحتى إن انعتقوا من إكراهاتهم وممّا يشدهم، وحتى إن تحرروا من هذه السلطة/ الوصاية، فإنهم لا يتخذون القرار بأن يسيروا على أقدامهم، وبأن يقعوا، ليس لأن هنالك عوائق كأداء، وإنما لأنهم خائفون. نحن في حالة القصور لأننا كسالى وجبناء، ولا نستطيع الخروج من حالة القصور هذه لأننا كسالى وجبناء تحديداً.

الفرضية الثانية التي عرضها كانط هي: إذا كان البشر لا يستطيعون الخروج من حالة القصور، فهل هنالك من يستطيع بوساطة سلطته، وبوساطة

فعله الخاص على الآخرين، أن يحررّهم من حالة القصور هذه؟ يطرح كانط فكرة أفراد يفكرون بأنفسهم؛ بمعنى انعتقوا وتحرروا فردياً، بالفعل، من هذا الكسل، ومن هذا الجبن، وأنهم بتفكيرهم بأنفسهم تصبح لهم سلطة على الآخرين يطالبون بها؟ إذاً إن هؤلاء الأفراد هم الذين -كما قال كانط في بداية النص- يتولون توجيه الآخرين[11]؛ ولكن تولي توجيه الآخرين بالاعتماد على استقلالهم الذاتي. فإن بعض هؤلاء الأفراد، يعون ويدركون قيمتهم الخاصة بالنسبة إلى أنفسهم، ويصبحون على وعي أيضاً: «بتوجه (Beruf) كل إنسان إلى أن يفكر بنفسه»[12]؛ لذا قرروا أن يؤدوا دور المحررين بالنسبة إلى الآخرين. إذاً يفكرون بأنفسهم، ويعتمدون ويستندون على هذه الاستقلالية الذاتية من أجل أن يمارسوا السلطة/ الوصاية على الآخرين. ولكن، هذه السلطة/ الوصاية على الآخرين، يستعملونها بطريقة تجعل من وعيهم بقيمتهم الذاتية تتوزع وتنتشر لتصبح حالة تؤكد إرادة كل إنسان في أن يعمل مثلهم؛ بمعنى أن يفكر بنفسه/ بذاته. والحال، كما قال، إن هؤلاء الأفراد، الذين يُعدّون بمقام رؤساء أو قادة روحيين وسياسيين بالنسبة إلى الآخرين؛ إن هؤلاء الأفراد غير قادرين في الواقع على إخراج الإنسانية من قصورها. ولماذا هم غير قادرين على إخراج الإنسانية من قصورها؟ لأنهم تحديداً بدؤوا بوضع الآخرين تحت سلطتهم/ وصايتهم إلى درجة أن هؤلاء الآخرين، الذين تعودوا على السلطة/ الوصاية، لن يتحملوا الحرية والانعتاق التي تُعطى لهم. ويرغمون ويكرهون أولئك الذين يريدون تحريرهم على هذا النير الذي قبلوا به بجبن وخسّة وكسل. هذا النير الذي قبلوا به، والمفروض عليهم من الآخر. وبالنتيجة، وكما قال، إنه قانون كل الثورات (كتب ذلك في 1784)؛ فإن الذين يقومون بالثورة يفرضون النير على الذين أرادوا تحريرهم.

وعليه، وبما أنه ليس البشر أنفسهم، وبما أنه ليس بعض الأفراد هم الذين سيقومون بهذه العملية التحويلية، والخروج من حالة القصور إلى حالة الرشد، فإن كانط، وذلك من أجل أن نرى كيف يجب أن يتم التنوير

والتحرير والخروج من حالة القصور، يقول يجب أن نعرف كيف تعمل حالة القصور هذه. يقول إن حالة القصور تتميز بتشكل نوعين من الأزواج غير الشرعيين، وهما: أولاً الزوج القائم بين الطاعة وبين غياب التفكير، والزوج الثاني، أو على الأقل اللبس القائم بين شيئين يجب أن يكونا متميزين، هما: الخاص والعام.

أولاً، أو الزوج الأول وهو هذا. في المجتمعات التي نعرفها، إننا نقبل -هذا ما يريد إقناعنا به أولئك الأوصياء، ولكن هذا ما يعتقد به أيضاً الذين يكونون تحت الوصاية والمحكومين بسبب الجبن والكسل- أنه لا يمكن أن تكون هنالك طاعة إلا حيثما يكون هنالك غياب للتفكير. ويقدم كانط ثلاثة أمثلة[13]: الضباط الذين يصدرون أوامرهم للجنود: لا تفكروا، لكن عليكم بالطاعة؛ الكاهن الذي يقول للمؤمنين: لا تفكروا، وإنما آمنوا؛ ومثال موظف الضرائب: لا تفكروا وإنما ادفعوا. إن لفظ التفكير (Rasonnieren)، الذي له في النقد، كما تعلمون، ولا سيّما في نقد العقل الخالص، معنى خاص جداً يفيد العقلنة (rationation)[14]، يجب النظر إليه في هذا السياق، سياق نص التنوير؛ بمعنى (استعمال ملكة الفكر أو العقل). إذاً في هذه البنية الخاصة بحالة القصور، لدينا هذا الانتماء الخاص بالطاعة وغياب التفكير، أو لدينا هذه العلاقة بين الطاعة وبين غياب استعمال العقل، أو استعمال ملكة التفكير أو العقل. وكما قال كانط، إن هناك كائناً واحداً في العالم -لا يقول كانط مَن هو- هو «السيد في العالم»[15] وقادر على أن يقول: فكروا كما تشاؤون، ولكن أطيعوا. ومن المؤكّد أن السؤال المطروح: من هو هذا السيد الوحيد في العالم الذي يقول: فكروا كما تشاؤون ولكن أطيعوا؟ هل هو الإله؟ هل هو العقل ذاته؟ هل هو ملك بروسيا؟ سترون أنه مؤكداً ليس الأوّل، ربما يكون الثاني، ولكن -بلا شكّ- هو الثالث.

والزوج الثاني الذي يميز حالة القصور هو الزوج القائم بين المجالين الخاص والعام (Privat, Publikum) (هذا هو العام، أو الجمهور الذي سبق

أن تحدثنا عنه في البداية). ولكن، هنا يجب أن ننتبه جيداً: عندما يميز كانط بين الخاص وبين العام فإنه لا يشير إلى مجالين من النشاط، الأوّل يكون عامّاً لعدد من الأسباب، والآخر لأسباب مختلفة. ما يطبّق عليه كانط تمييز الخاص ليس هو مجال من الأشياء، وإنما نوع من الاستعمال، استعمال ملكاتنا. وما يسميه عام، ليس كذلك مجال من الأشياء أو الأنشطة، وإنما كيفية وطريقة في توظيف واستعمال ملكاتنا.

ما الاستعمال الخاص لملكاتنا؟ وما يسميه بالاستعمال الخاص للملكات، نستعمله في ماذا؟ في أنشطتنا المهنية، وفي أنشطتنا العامة عندما نكون موظفين، وعندما نكون عناصر أو أفراداً في مجتمع أو حكومة، حيث تكون المبادئ والأهداف جماعية. بتعبير آخر -وهنا نجد بعض التفاوت بين استعمالنا واستعمال كانط لهذه الكلمات نفسها- ما يسميه الخاص هو ما نسميه نحن العام، أو على كل حال ما هو مهني. ولماذا سمّاه الخاص؟ لسبب بسيط وهو أنه في كل هذه الأنشطة، وفي الاستعمال الخاص بملكاتنا عندما نكون موظفين، وعندما ننتمي إلى مؤسسة، وإلى هيئة سياسية، فمن نكون في هذه الحالة؟ نكون بكل بساطة، وكما قال «أجزاء في آلة»[16]. نكون أجزاء في آلة، وفي موضع معين، ونقوم بأدوار محددة، وهنالك أجزاء أخرى للآلة لها أدوارها الخاصة أيضاً. وفي هذه الحالة لا نعمل باعتبارنا ذواتاً كونية، وإنما نعمل باعتبارنا أفراداً، وعلينا أن نقوم باستعمال خاص ومحدد لملكاتنا داخل مجموعة لها وظيفة عامة وجماعية. هذا هو الاستعمال الخاص.

أمّا الاستعمال العام، فماذا يعني؟ إنه بالتحديد ما نستعمل فيه فهمنا وعقلنا وملكاتنا عندما نكون عنصراً كونياً، عندما نصبح ذواتاً كونية، أو نظهر بمظهر الذات الكونية. والحال أن من البدهي أن أيّ نشاط سياسي أو وظيفة إدارية، وأي ممارسة اقتصادية، لا تضعنا في وضعية الذات الكونية. في أية لحظة نصبح ذاتاً كونيةً، أو نتشكل فيها ذواتاً كونية؟ عندما نكون ذواتاً عاقلة

ونتوجه إلى مجموع الكائنات العاقلة. وبكل بساطة، في هذا النشاط، الذي هو، بالتحديد وبامتياز، نشاط الكاتب الذي يتوجّه إلى قرائه، في هذه اللحظة بالذات، نلتقي ببعد عام هو، في الوقت نفسه، بعد كوني، أو بالأحرى نلتقي بالبعد الكوني، وإن الاستعمال الذي نقوم به في هذه الحالة لفهمنا يمكن ويجب أن يكون استعمالاً عاماً.

وبالنتيجة، يمكن لنا الآن أن نرى ماذا يعني القصور، وماذا يعني الخروج من القصور. هنالك قصور كلّما ربطنا مبدأ الطاعة بعدم التفكير (خلطناه بعدم التفكير) وليس فحسب في الاستعمال الخاص، ولكن كذلك في الاستعمال العام لفهمنا وعقلنا. عندما يتم الخلط بين الطاعة وبين عدم التفكير، وعندما يكون هذا الخلط بين الطاعة وعدم التفكير، نقوم باستبعاد وإقصاء ما يجب أن يكون استعمالاً عامّاً وكونيّاً لفهمنا وعقلنا، وفي هذه الحالة نكون أمام حالة القصور. وفي المقابل، هنالك رشد عندما نكون، بشكل ما، قد أقمنا العلاقة المناسبة بين هذين الزوجين: عندما نفصل الطاعة عن التفكير أو استعمال العقل (Rasonniern)، الذي يعني، وبشكل مطلق، ودون شروط في الاستعمال الخاص (بمعنى عندما أكون مواطناً، وموظفاً، وجنديّاً، وعضواً في جمعية دينية... إلخ، فإنه يتوجب علي أن أطيع)، ومن جهة أخرى، إن استعمال العقل/التفكير يتم في البعد الكوني؛ بمعنى في الانفتاح عن العام، وحيث لا يوجد أي إلزام، أو بالأحرى أي علاقة بالطاعة أو بالسلطة/الوصاية. في القصور نطيع في جميع الأحوال، سواء في الاستعمال الخاص أم في الاستعمال العام، وبالنتيجة إننا لا نفكر، ولا نستعمل عقولنا. في الرشد، إننا نفصل بين الطاعة وبين استعمال العقل؛ ندرك الطاعة في الاستعمال الخاص، وندرك الحرية الكلية والمطلقة في استعمال العقل أو التفكير في الاستعمال العام. وكما ترون لدينا هنا تعريفاً لما هو التنوير، وترون أن التنوير هو، بالتدقيق، وكما قال كانط، المفهوم المضاد لمفهوم «التسامح (tolérance)»[17]. فماذا نعني بالفعل بالتسامح؟ إن

التسامح هو بالتحديد هو ما يبعد التفكير والمناقشة وحرية التفكير في حالتها العامة، ولا يقبل -لا يسمح- إلا بالاستعمال الشخصي والخاص والمخفي والمستور والمغطّى؛ في حين أن التنوير هو، على العكس، ما يعطي للحرية شكلها الأكثر عمومية وكونية، ولا يأخذ في الاعتبار الطاعة إلا في هذا الدور الخاص، لنقل هذا الدور الخاص المحدّد داخل الجسد الاجتماعي.

هذا هو ما تقتضيه إذاً عملية التنوير، وهذه هي القسمة الجديدة والتوزيع الجديد لحكم الذات ولحكم الآخرين. والحال، كيف تتمّ هذه العملية، ومن هو الفاعل؟ هنا -إذا شئتم- النص يرجع أو يتراجع أو يعود بطريقة تصل إلى درجة أن كل المبادئ، التي أقامها واعتمد عليها في تحليله، ستصبح موضوع سؤال، وهو ما يحدد مكانة نصّ الثورة. وبالفعل، يقول كانط كيف يمكن الخروج (Ausgang)؟ هل هذا الخروج بصدد الاكتمال؟ أين نحن الآن؟ ما النقطة الحاضرة في عملية الخروج؟ ويقدم جواباً عن هذا السؤال هو عبارة عن تحصيل حاصل (tautologique)[4]؛ لأنه لا يقول شيئاً آخر غير السؤال؛ قال: نحن «نسير نحو التنوير»(18). النص الألماني يقول بالضبط: نحن في عصر التنوير (Zeitalter). وحول السؤال: «ما التنوير، وأين نحن من هذه العملية الخاصة بالتنوير؟» يكتفي كانط بتقديم هذه الإجابة: نحن في عصر التنوير.

وبالفعل، إن كانط، لكي يعطي هذا السؤال مضموناً مماثلاً، أدخل جملة من العناصر المختلفة فيما بينها، حيث تعيد النظر في تحليله. أوّلاً يقول: هنالك حالياً علامات تشير إلى هذه العملية التحررية، وتبيّن هذه

[4] قضية تؤدي المعنى ذاته. ويقوم تحصيل الحاصل على عرض مجرد تكرار بألفاظ مختلفة، وكأن ذلك قضية جديدة تدفع معرفتنا إلى الأمام. ويدل تحصيل الحاصل على قضيتين بمعنى واحد كقولنا: الناس كلهم فانون، ما من إنسان لا يفنى، وقد يشير إلى اللغو والحشو عندما يدل فقط على كلمتين بمعنى واحد، كقولنا الديمقراطية الشعبية. (م).

العلامات: «العقبات»[19] التي تقف إلى الآن في وجه الإنسان في أن يستعمل عقله، بما أن الإنسان نفسه، بسبب جبنه وكسله، لا يستعمل عقله. وهكذا، فإن كانط يُبيِّن، أو يشير إلى وجود عراقيل وعقبات. ثانياً، وبعد أن بيّن بشكل مطول أنه لا يمكن أن يكون هنالك فاعلون فرديون لهذا التحرير، ها هو يدخل الملك البروسي، أو يستدعي، أو يستحضر في نصه الملك البروسي؛ إنه يستحضر الملك فريدريك الثاني، الذي يقول عنه -وبهذا المعنى يكون الملك فريدريك فاعلاً؛ بل فاعلاً في التنوير- إنه ليس عليه أن يقدّم أيّ توصيف في موضوع الدين، في هذا المجال، كما هو الحال أيضاً في العلوم والفنون[20]، ولكن، كما قال كانط الذي كان يواجه مشكلة محدّدة مع التشريع الديني، في مجال العلوم والفنون المشاكل المطروحة قليلة وبسيطة نسبياً؛ أمّا في مجال الدين، فهناك مخاطر كثيرة، وإن الملك فريدريك، على خلاف أسلافه، لم يقدّم أيّ توصيف. ولكن من جهة أخرى يضمن «السكينة العامة» لدولته، وذلك بفضل جيشه القوي «المنضبط جداً»[21]. وفي هذه الحرية المطلقة تجري المحادثات والحوارات الدينية متبوعة بتشكيل جيش قوي يضمن سكينة الجمهور. لدينا بالضبط والتدقيق، وبقرار من الملك البروسي وطريقة حكمه، هذا الربط بين حكم الذات الذي يتم في الشكل الكوني (كالمحادثة العامة، والتفكير العام، والاستعمال العام للفهم)، ومن جهة أخرى، ما يكوِّن الطاعة التي يخضع لها كل من كان جزءاً أو عنصراً في المجتمع المعطى، والدولة المعطاة، والإدارة المعطاة. ويعدّ فردريك الثاني وجه التنوير ذاته، والفاعل الأساسي في التنوير، وهذا العنصر التنويري هو الذي يوزّع، كما يجب، الأدوار بين الطاعة والاستعمال الخاص، والكونية والاستعمال العام. وأخيراً - وهنا ينتهي نص كانط- يطرح، بعد هذا الدور الخاص بفردريك الثاني بوصفه الفاعل في التنوير، نوعاً من العقد الذي هو كيفية أو طريقة ثالثة لإعادة النظر فيما قاله. إنه يعيد النظر، وذلك عندما قال إن هنالك عقبات وعراقيل ستُطرح. إنه يعيد النظر في

تحليله، وذلك عندما يسند دوراً فردياً لفرديريك الثاني البروسي. والآن، وفي الخاتمة، يعيد النظر في مسألة القسمة الدقيقة التي أجراها بين المحادثة العامة والاستعمال المستقل للفهم من جهة، والطاعة والاستعمال الخاص من جهة أخرى. ويطرح ما عدّه [وكأنه]، أو ما يسميه الآثار المفيدة لهذا الانفتاح على البعد العام في استعمال العقل. ويقول -في نصٍّ غامضٍ بعض الشيء، ولكن في اعتقادي يمكن تأويله هكذا -إنه عندما نستعمل هذه الحرية الخاصة في التفكير العام، فإنها تنمو أكثر، وعندما نفتح، بالنتيجة، على هذا البعد الحرّ والاستقلال الذاتي للكوني من أجل استعمال عقولنا وفهمنا، فإن هذا الفهم سيبيّن، بطريقة واضحة أكثر فأكثر، ضرورة الطاعة في مجال المجتمع المدني[22]. كلّما تركتم الحرية للفكر، ستتأكدون أن فكر أو روح الشعب (esprit) ستتربّى على الطاعة. وهكذا، نرى كيف يرتسم التبادل السياسي المفيد للاستعمال الحر على مجال الطاعة الذاتية.

إن هذه الحلول الثلاثة، وهذه التعريفات أو التحديدات الثلاثة لعملية التنوير، كما ترون، تتناقض بدرجة معينة؛ حيث تفرض إعادة النظر في مجمل التحليل. الانزعاج الظاهر الذي أبداه كانط في إدخال ملك بروسيا بوصفه فاعلاً تنويرياً يفسر جزئياً، وبلا أدنى شكّ، أن الفعل التنويري، وعملية التنوير نفسها ستكون، في هذا النص الذي حدثتكم عنه في الساعة السابقة (أقصد نصّ 1798)، قد انتقلت إلى الثورة، أو بالتدقيق ليس إلى الثورة بشكل كامل، إنّما إلى هذه الحالة العامة التي تحدث حول الثورة، ألا وهو الحماس الثوري؛ الحماس الثوري بوصفه الفاعل التنويري في نص (1798)، وهو الذي يحلّ محلّ ملك بروسيا في نصّ (1784).

لنتوقف اليوم عند هذا الحد، وسنستأنف في الحصة القادمة، وبالاعتماد على سُلَّم مغاير، وبمحاور تاريخية مختلفة، ووثائق مغايرة لهذه المسألة الخاصة بحكم الذات وحكم الآخرين. وما أردت أن أبيّنه لكم الآن هو الإشارة إلى كيفية دخول هذا النوع من الإشكاليات المتعلقة بتحليل الحاضر

في تاريخ الفلسفة الحديثة، وكيف تمكّن كانط من إدخالها، أو طرحها، أو عرضها.



الهوامش

(1) «Qu'est-ce que les lumières?», in, Kant, La philosophie de l'histoire, trad. S.Piobetta, ed. citée, p.46.
(2) Ibid.
(3) J-B.Vicco, Principe de la philosophie de l'histoire, trad. J.Michelet, paris, Armand Colin, 1963.
(4) Id., p.358.
(5) Id., p.358.
(6) بالإضافة إلى ترجمة بيوبيتا، يحيل فوكو إلى ترجمة بارني ضمن كتاب:
J.Barni, Eléments de métaphysique de la doctrine du droit, Paris, A.Durand, 1855.
(7) Trad. S.Piobetta de Kant, «Qu'est-ce que les lumières?», in, op-cite., p.47.
(8) Id., p.46.
(9) Ibid.
(10) Ibid.
(11) Id., p.46.
(12) Id., p.47.
(13) Id., p.48.
(14) لا نجد مفهوم العقلنة في **نقد العقل الخالص**، لكنّنا نجده في المقابل عند هيغل، ولاسيّما في **فينومينولوجيا الروح**، بمعنى الحرية الخالصة من المحتوى. انظر:
- Hegel, Phénoménologie de l'esprit, trad. J-Hyppolite, t.I. Paris, Aubier, 1941, p.51.
(15) Kant, «Qu'est-ce que les lumières?», in, op-cit., p.48.
(16) Id:, p.49.
(17) Id., pp.53-54.
(18) Id., p.53.
(19) Ibid.
(20) Id., p.54.
(21) Ibid.
(22) Id., p.53.

❋ ❋ ❋

درس 12 كانون الثاني/يناير
الساعة الأولى

تذكير منهجي - تحديد موضوع دراسة هذه السنة - الصراحة وثقافة الذات. رسالة الانفعالات لجالينوس - الصراحة: صعوبة الإحاطة بالمفهوم، معالم توثيقية - مفهوم دائم ومتعدّد وغامض. أفلاطون في مواجهة طاغية سرقسطة: مشهد من الصراحة النموذجي - أصداء أوديب - الصراحة في مقابل البرهان/ التعليم/ المحادثة -عنصر المخاطرة.

في الحصة الأخيرة، ذكَّرتكم بما كان عليه المشروع العام؛ بمعنى محاولة تحليل ما يمكن أن نسميه مراكز وأرضيات التجربة، كتجربة الجنون، والجريمة، والجنسانية، وتحليلها وفقاً لثلاثة محاور مترابطة تشكل هذه التجارب؛ بمعنى محور تكوُّن المعارف، ومحور مَعْيرة (normativité) السلوكات، وأخيراً محور تشكيل أنماط وجود/ كينونة الذات. كما حاولت أن أبيِّن لكم ما هي الانتقالات/ التحولات النظرية التي تتضمنها مثل هذه التحليلات كلّما تعلق الأمر بدراسة تشكل المعارف، ومَعْيرة السلوكات، وأنماط وجود الذات في ترابطها. يبدو لي أن تحليل تشكُّل المعارف، كلما حاولنا رسمه ضمن هذا الأفق، لا يمكن القيام به كتحليل لتاريخ تطور المعارف، وإنّما انطلاقاً من وجهة نظر تحليل الممارسات الخطابية وتاريخ أشكال التحقق. إن هذه النقلة، وهذا الانتقال من تطور المعارف إلى تحليل أشكال التحقق، قد شكل النقلة النظرية الأولى التي أجريتها. والانتقال

النظري الثاني الذي أجريته كان يقتضي، عند تحليل مَعْيرة السلوكات، التخلّص ممّا يمكن أن يكون نظرية عامة في السلطة (السلطة بالحرف الكبير)، وبتفسيرات قائمة على الهيمنة عموماً، ومحاولة إظهار تاريخ الإجراءات والتقنيات الحكمانية وتحليلها. ثالثاً وأخيراً، يجب إجراء انتقال من نظرية في الذات إلى تحليل نماذج وتقنيات العلاقة مع الذات، أو تاريخ تداولية الذات في أشكالها المختلفة التي حاولت في العام الماضي أن أقدّم لكم حولها بعض الأمثلة. إذاً، تحليل أشكال التحقق، وتحليل إجراءات الحكمانية، وتحليل تداولية الذات وتقنيات النفس، هي الانتقالات الثلاثة التي شرعت فيها.

ولقد أشرت لكم إلى أنني في هذه السنة سأستأنف النظر في بعض الأسئلة التي تركتها معلّقة في هذا المسار، وذلك بتأكيد بعض الملامح، وبعض الأسئلة التي تميّز أكثر الترابط القائم بين تلك المحاور الثلاثة. وإذا شئتم، فإنني سأدرس بالتناوب كل واحد من تلك المحاور الثلاثة: المحور الخاص بالمعارف وممارسات التحقق، ومحور مَعْيرة السلوكات وتكنولوجيا السلطة، وأخيراً محور تشكل أنماط وجود الذات انطلاقاً من ممارسات النفس. وأريد، الآن، أن أحاول معرفة كيف قامت، وكيف تقيم فعلياً ترابطاتها، ومن ثم محاولة تعيين بعض النقاط، وبعض العناصر، وبعض المفاهيم والممارسات التي تميز هذا الترابط، مع بيان كيفية تحقّقها فعلياً. و[...] بطرحنا سؤال حكم النفس[1] وحكم الآخرين، أحاول أن أعرف كيف أن قول الحقّ، وإلزامية وإمكانية قول الحقّ في إجراءات الحكم، يمكنه أن يُبيِّن كيف يمكن للفرد أن يتشكَّل ذاتاً في علاقته بنفسه وفي علاقته بالآخرين. قول الحقّ في إجراءات الحكم، وتشكُّل [الفرد] بوصفه ذاتاً بالنسبة إلى نفسه وبالنسبة إلى الآخرين: هذا هو تقريباً ما أريد أن أحدثكم عنه هذه السنة.

---

[1] يستعمل فوكو مصطلحين هما: الذات (le sujet)، والنفس (le soi). (م).

وعليه، إن درس هذه السنة سيكون -لا شكّ- درساً مُجزّأً وغير كامل. وعلى كل حال، إنني أريد أن أحاول دراسة بعض ملامح هذه المشكلة العامة، وذلك بالنظر في بعض المفاهيم، وفي بعض الممارسات الخاصة.

وعندئذٍ، إن المجال الأوّل والملف الأوّل، الذي أرغب في فتحه، هو الملف الذي نظرنا فيه في العام الماضي، والخاص بتوجيه وإدارة الضمير وممارسات النفس في العصر القديم؛ أي منذ القرن الأول والثاني الميلاديين. وكما تذكرون، فقد التقينا بهذا المفهوم المهم جداً، ألا وهو مفهوم الصراحة (parresia)(1) [...]*. وإحدى الدلالات الأصيلة لكلمة الصراحة اليونانية هي «قول كل شيء»، لكنّها تترجم غالباً بالصراحة، والحرية في الكلام... إلخ. إن مفهوم الصراحة هذا، الذي كان مهمّاً في ممارسات توجيه الضمير، كان، كما تذكرون، مفهوماً غنياً وثرياً وغامضاً وصعباً، بحكم أنه يشير إلى فضيلة وميزة (هناك أشخاص يتميزون بالصراحة وآخرون لا يتميزون بها)، وهي واجب كذلك (يجب على الإنسان، بالفعل، أن يكون صريحاً في بعض الحالات والوضعيات)، وأخيراً، إنها فن/تقنية[2]، وهي كذلك إجراء؛ هناك أناس يعرفون كيف يستعملون الصراحة، وهناك من لا يعرف استعمالها. وهذه الصراحة، التي تمثل الفضيلة والواجب والفن، يجب أن تميّز، أوّلاً وقبل كل شيء، الإنسان المسؤول، ولكن المسؤول عن ماذا؟ حسناً، الإنسان الذي يوجّه الآخرين، وتوجيه الآخرين في جهدهم خاصةً، وفي محاولتهم أن يُنشئوا علاقة مع أنفسهم، حيث تكون علاقة متطابقة. وبتعبير آخر، إن الصراحة هي فضيلة وواجب وفن يجب أن نجده عند الشخص الذي يوجه ضمير الآخرين، ويساعدهم على تشكيل علاقاتهم بأنفسهم. وكما تتذكرون، لقد رأينا في العام الماضي كيف أنه في القديم، وذلك منذ المرحلة

---

* م.ف.: ربّما ترغبون في أن أكتب الكلمة على اللوح؟ [نسمع ضربات الطباشير].

[2] كلمة تقنية (technique) في أصلها اليوناني تفيد الفن. (م).

الكلاسيكية إلى غاية المرحلة القديمة المتأخرة[3]، وبشكل خاص في القرنين الأوّلين من تاريخنا، هنالك تطوّر لنوع من ثقافة النفس اكتسبت في هذا الوقت أبعاداً يمكننا القول عنها أنّها كانت بمثابة العصر الذهبي لثقافة النفس(2). وفي ثقافة النفس هذه، وفي هذه العلاقة مع النفس، رأينا كيف تطورت تقنية كاملة وفن كامل يُتعلم ويُمارس. ورأينا أن فن ذات النفس هذا يتطلب بالضرورة علاقة مع الآخر. وبتعبير مغاير: لا نستطيع أن نعتني بأنفسنا، ونهتم بأنفسنا، دون علاقة بالآخر. ويتمثل دور هذا الآخر تحديداً في قول الحقّ، وفي أن يقول الحقيقي كله، أو أن يقول، على كل حالٍ، كل الحقيقي الضروري، وأن يقوله بشكل معيّن هو شكل الصراحة، هذه الكلمة التي تُرجمت، مرةً أخرى، بالقول الصريح.

ولعلّكم تتذكرون أكثر، في هذه الموضوعة العامة، نصّاً توقفنا عنده قليلاً؛ إنه نصُّ جالينوس (Galien)[4] «رسالة في الانفعالات» (Traité des passions)(3)، وهو نصٌّ مهمٌّ للغاية، وفيه رأينا الموضوعة القديمة والتقليدية، أو بالأحرى الموضوعة المزدوجة للاهتمام بالنفس ومعرفة النفس: واجب كل فرد أن يهتمّ بنفسه، والمرتبط مباشرة بمعرفة النفس كأنه شرط. لا يمكننا أن نهتم بأنفسنا دون أن نعرف أنفسنا. وهو ما وضعنا على طريق شيءٍ مهمّ، وهو المبدأ المعروف، والذي يُعدُّ بالنسبة إلينا مبدأً أساسياً، ألا وهو: اعرف نفسك (gnoth i seauton)، وهو عنصر أساسي في المبدأ الثاني: اهتم بنفسك (epimeleia heautou)(4). ووجدنا أيضاً في نصّ

---

[3] تحيل هذه المرحلة (المرحلة الكلاسيكية والمرحلة القديمة المتأخرة) إلى التراث اليوناني الروماني، ويستعمل هذا التقسيم غالباً في الكتابات الأنجلوسكسونية. (م).

[4] جالينوس (نحو 131- 201 م): طبيب وفيلسوف يوناني، يُعدُّ من أكبر الأطباء في تاريخ الطب القديم، وقد ترجم حنين بن إسحاق بعض كتبه ومنها: **رسالة جالينوس إلى غلوقن**، وانتقد أبو بكر الرازي بعض آرائه وعرضها في كتابه: **الشكوك على جالينوس**. (م).

جالينوس هذه الفكرة، وهي أنه عندما نهتم بأنفسنا فإننا لا نستطيع القيام بذلك إلا بطريقة متواصلة ودائمة. وليس كما هو الحال في محاورة: **القبيادس** للأفلاطون؛ حيث يبدأ الاهتمام بالنفس عندما يشرع المراهق في الدخول إلى الحياة العامة، وفي تحمل المسؤولية في المدينة/ الدولة. على المرء أن يهتم بنفسه منذ الشباب إلى غاية الشيخوخة(5). كما رأينا في نص جالينوس نفسه أن الاهتمام بالنفس، الذي يجب أن يُمارس بعناء وكدٍّ، وبشكل مستمر، وطوال الحياة، لا يمكن أن يتمّ من دون حكم/ رأي الآخرين[5]. إن أولئك الذين يرغبون في الاستغناء عن حكم ورأي الآخرين الذي يشكلونه عنهم، هؤلاء، كما يقول جالينوس، يخفقون في الغالب. وسيتم استعادة هذه الجملة في سياق مختلف تماماً، وهو سياق الروحانية المسيحية، حيث تصبح تلك الجملة على هذا النحو: الذي يستغني عن توجيه الآخرين يسقط مثلما تسقط أوراق الشجر في الخريف[6]. هذا ما تقوله الروحانية المسيحية. وعندما كان جالينوس يقول: عندما نستغني عن رأي الآخرين من أجل الرأي الذي نحمله عن أنفسنا، فإننا نخفق غالباً. وفي المقابل كان يقول: نادراً ما يُخطئ أولئك الذين يستشيرون الآخرين في كل ما يتعلق بقيمتهم الخاصة.

وانطلاقاً من هذا المبدأ، إن جالينوس يقول إنه يجب علينا أن نتوجه إلى شخص ما حتى نساعد أنفسنا في تشكيل الرأي حول أنفسنا، وإقامة علاقة

---

[5] تترجم كلمة (jugement) إلى العربية بكلمة (حكم)، ولكنها، في سياق هذا النص، لا تعني الحكم الصادر عن الهيئة القضائية، كما لا تشير مباشرة إلى السلطة السياسية، وإنما تفيد رأي الآخرين في الشخص، ولاسيما رأي موجه الضمير، لذا وجب التنبيه إلى ذلك. (م).

[6] العبارة المجازية الخاصة بالأوراق الميتة استعملها أشعيا في الأصحاح (64)، ونصها: «وكلنا ذبلنا كالورق، وآثامنا كالريح ذهبت بنا، ولم يبق من يدعو باسمك، ولا ينتبه ليتمسك بك، حجبت وجهك عنا، وجعلتنا نذوب بقوة في آثامنا». **الكتاب المقدس، العهد القديم**، دار المشرق، بيروت-لبنان، 2012، ص1629. (م).

متطابقة مع أنفسنا. هنالك ضرورة التوجّه إلى الآخر. ولكن، من يكون هذا الآخر؟ هذا هو العنصر المفاجئ في النص: إن هذا الشخص الذي نتوجه إليه، كما تذكرون، لا يقدمه جالينوس على أنه شخص تقني، سواء كان تقنياً في طب الأجساد أم كان تقنياً في طب الأرواح؛ سواء كان طبيباً أم فيلسوفاً. يتعلق الأمر في نصّ جالينوس بالتوجه إلى شخص ما، شريطة أن يكون مُسنّاً وصاحب سمعة طيبة، وأكثر من هذا يتسم بميزة محددة. وهذه الميزة هي الصراحة، أو هي القول الصريح. شخص مسنٌّ، وصاحب سمعة طيبة، وصريح. هذه هي المميزات الثلاثة الضرورية والكافية من أجل تمييز الشخص الذي نحتاج إليه حتى نُكوِّن علاقة مع أنفسنا. لدينا إذاً -إذا شئتم- بنية كاملة، ومجموعة من المفاهيم والموضوعات المهمّة: الاهتمام بالنفس، المعرفة بالنفس، فنّ وممارسة ذات النفس، العلاقة مع الآخر، الحكم من قبل الآخر، قول الحقيقي، واجب قول الحقيقة من قبل هذا الآخر. لدينا إذاً، مع مفهوم الصراحة -إذا شئتم- مفهوماً يقع في تقاطع مع واجب قول الحقّ، وإجراءات وتقنيات الحكمانية (gouvernementalité)[7]، وتكوين العلاقة مع النفس. قول الحقّ من قبل الآخر بوصفه عنصراً أساسياً في الحكم الذي يمارسه علينا، وهو من الشروط الأساسية حتى نتمكّن من تشكيل علاقة تطابقية مع أنفسنا، التي ستمكّننا من تحقيق الفضيلة والسعادة.

هذا ما كانت عليه -إذا شئتم- هذه الموضوعة العامة التي وجدناها عند جالينوس في القرن الثاني الميلادي. وعليه، إنني أرغب في استعمالها نقطةَ انطلاق، أبتدئ بتقديم ملاحظة سريعة وهي أن هذا المفهوم الخاص بالصراحة، الذي نقرؤه في نص جالينوس وفي النصوص المماثلة والخاصة

---

[7] المقصود بهذا المصطلح هو فنون الحكم المختلفة، وقد استعمله فوكو في درسه: **مولد السياسة الحيوية**. وبالنسبة إلى ترجمته إلى العربية، انظر:
فوكو، ميشيل، **دروس**، ترجمة محمد ميلاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء- المغرب، 1994. (م).

بالتوجيه الفردي للضمير، يتجاوز ويتعدى كثيراً المعنى والاستعمال الذي بينّاه. لنقل إن هذا المفهوم مفهومٌ متشابك، ويجب الإقرار بأنه مفهوم لم يدرس كثيراً. أوّلاً، لأن (حتى) القدماء أنفسهم عندما يحيلون إليه (سنرى أن هنالك سلسلة من النصوص المتعلقة بالصراحة، والسلسلة التي استعملها بعيدة، مؤكّداً، عن أن تكون سلسلة شاملة وكاملة)، فإنهم لم يبحثوا فيه مباشرةً إلا قليلاً. نعم، هو مفهوم مستعمل، ويُشار إليه، لكن لم يُنظر فيه مباشرةً، ولم يحوّلوه إلى موضوع للتفكير قائم بذاته. وعملياً، لا وجود لأيّ نصٍّ من بين كل النصوص المتبقية لنا، باستثناء نصّ واحد، وهو نص في حالة مجزأة ومقطّعة، يمكن أن نقول عنه إنه دراسة خاصّة بالصراحة. وهذه الدراسة هي الدراسة المهمة للغاية لواحد من الأبيقوريين الذين عاشوا في القرون الأولى الميلادية. إنها دراسة فيلودام/ فيلوداموس (Philodeme)[8]، التي نشرت بعض أجزائها، وتجدونها دون ترجمة؛ أي في النص اليوناني فقط، ضمن سلسلة توبنر (Teubner)[6]. وباستثناء هذا النص لا نملك دراسة فكرية مباشرة للقدماء حول مفهوم الصراحة. ومن جانب آخر، إن مفهوم الصراحة -إذا شئتم- لا يندمج بطريقة يمكن معاينته وتعيينه داخل نسق من الأنساق المفاهيمية، أو داخل مذهب من المذاهب الفلسفية. إنه عبارة عن موضوعة متنقلة من نسق فلسفي إلى نسق آخر، ومن مذهب فلسفي إلى مذهب آخر، حيث يصعب جداً تحديد معناه، وتعيين دلالته بدقّة.

هنالك سؤال التوثيق الخاص بمفهوم الصراحة. وبطبيعة الحال، فإنه باستثناء نص فيلودام، لا وجود، وعلى كل حال، لا أعرف إلا الآتي: أولاً: مقال في **الموسوعة الحقيقية** لبولاي/ ويسووا (Real Encyclpadie, Pauly/Wissowa)[7]، خاصٌّ بـ«الصراحة» وكُتب منذ فترة طويلة نحو (1928- 1939)، قبل الحرب بقليل، من قبل فليبسون (Philippson)، فيما

[8] فيلودام: فيلسوف أبيقوري، قام بعملية (رومنة) الفكر الأبيقوري. من أهم أعماله: **في حرية الكلمة، في الخطابة.** (م).

أعتقد(8)؛ ثانياً: هنالك كتاب مهم كُتب بالإيطالية من قبل سكاربت (Scarpat)، ونُشر في عام (1964)(9)، وفيه تجدون مساراً مهمّاً لهذا المفهوم، مع حذف، يدعو إلى الفضول، لكل المعاني والقيم والاستعمالات الخاصّة بهذا المفهوم في التوجيه الفردي. أمّا ما يتعلق بالاستعمال السياسي، والاستعمال الديني، فقد درس بشكل جيد. وفي المقابل، إن [الكتاب] فيه فجوات كثيرة في كلّ ما يتعلق بتوجيه الضمير الفردي. وأخيراً، تجدون في أعمال المؤتمر الثامن لجمعية غيوم بود (Guillaume Bude) المؤرّخ في (1968)، مقالاً بالفرنسية متعلق بفيلودام ودراسته للصراحة، وكتب من قبل مارسيلو جيغانتي (Marcello Gigante)(10).

وما يستحقّ الانتباه، في نظري، في هذا المفهوم الخاص بالصراحة، هو أوّلاً -سأشير إلى أمور أوليّة- المدّة الزمنية الطويلة لهذا المفهوم، واستعماله طوال المرحلة القديمة؛ لأننا نجد هذا المفهوم -سنعود بطبيعة الحال إلى هذا الأمر بكثير من التفصيل في الحصص القادمة- مستعملاً بشكل مبلور ومحدّد في النصوص الكلاسيكية الكبرى، سواء تعلّق الأمر بنصوص أفلاطون أم يوريبيديس (Euripide)، وبعدها في سلسلة من النصوص الأخرى مثل نص إيزوقراط (Isocrate)، ديموستين (Demosthene)، بوليب (Polube)، فيلودام، فلوطارخوس أو فلوطرخوس (Plutarque)[9]، مارك أوريل (Marc Aurele)، ماكسيم الطيري (Maxime de Tyr)، لوسيان (Lucien)... إلخ. وستجدون هذا المفهوم في الروحانية المسيحية، وذلك في نهاية المرحلة القديمة، وعلى سبيل المثال عند القديس يوحنا كريسوستوم

---

[9] فلوطارق/فلوطرخوس (45-125): فيلسوف ومؤرخ يوناني، تولى مناصب سياسية في العهد الروماني، وخاصة في ظل حكم الإمبراطور تريان؛ حيث عُين والياً على بلاد اليونان. واشتهر في الفلسفة بنقده للرواقية. انظر: بدوي، عبد الرحمن، **ملحق موسوعة الفلسفة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت-لبنان، 1996، ص211-212. (م).

(Jean Chrysostome) في (**رسائل إلى أولمبياس**) (Lettres a Olympias)[11]، و(**رسالة المنفى**) (Lettre d'exil)[12]، أو «**مقال في العناية**» (Traité sur la providence)[13]، وستجدونه كذلك الحال عند دوروثي الغزاوي (Dorothée de Gaza)[14]، مستعمَلاً استعمالاً مهمّاً وثريّاً، وإلى حدٍّ ما استعمالاً جديداً. كما تجدون هذا المفهوم في النصوص اللاتينية، مع أن ترجمة كلمة الصراحة أصبحت نوعاً ما عائمة، ولم تكن مضبوطة بدقة، ولكنكم ستجدون هذه الموضوعة في مختلف نصوصهم. ستجدونها عند سينيكا (Sénèque)[15]، كما تجدونها بطبيعة الحال عند المؤرّخين، وعند الخطباء أمثال كوانتيليان (Quintilien)[16]. وهناك ترجمات عديدة لمجموعة من الكلمات مثل الإباحة (licentia)، والحرية (liberta)، وحرية الكلام (oration libera)... إلخ. إذاً يتمتّع المفهوم بمدّة زمنيّة كبيرة جدّاً.

ثانياً، تعدّد السجلات التي نجد فيها هذا المفهوم، بما أنّه، مرةً أخرى، لم نتمكن من تعيينه بوضوح، وتحديده بدقة في ممارسة التوجيه الفردي، لكنّه استُعمل كذلك في المجال السياسي، وكانت لديه كذلك دلالات متعددة مهمّة، والتي ستتطور بشكل معتبر منذ الديمقراطية الأثينية إلى غاية الإمبراطورية الرومانية. ولقد استُعمل -إحدى الأشياء التي سأحاول دراستها في الحصص القادمة- في ما يمكن أن نسميه بالتوجيه الفردي والحقل السياسي، وتحديداً حول مسألة روح الأمير: كيف يمكن توجيه روح الأمير، وما هو شكل الخطاب الحقيقي والضروري المناسب للأمير، بوصفه فرداً، ليكوِّن مع نفسه علاقة متطابقة تضمن فضيلته، وتجعل، بوساطة هذا التعليم، من الأمير فرداً مقبولاً أخلاقياً، وحاكماً يتحمل ليس مسؤولية نفسه فحسب، وإنما مسؤولية غيره؟ فما نوع الخطاب الذي يجعل الأمير يهتم بنفسه ويهتم بالذين يحكمهم في الوقت نفسه؟ كيف يمكن تدبير حكم الأمير بطريقة تجعل الأمير نفسه يحكم نفسه [ويحكم] الآخرين؟ هذه هي إحدى النقاط التي أريد أن أؤكّدها. ثم بعد ذلك، تجدون هذا المفهوم في مجال التجربة الدينية،

وهنا لدينا تغيّر مهم للغاية، وانزلاق، وفي الحقيقة انقلاب من قطب إلى قطب آخر في مفهوم الصراحة؛ لأننا نجده في البداية بمعنى التزام الموجّه/المعلم بقول كل شيء حقيقي للتلميذ/المريد، ثمّ بعد ذلك تجدونه يتضمّن إمكانية أن يقول التلميذ/المريد كل شيء للمعلم؛ بمعنى، أننا ننتقل في معنى الصراحة من حيث هي التزام من جهة المعلم في قول الحقيقة للتلميذ، [إلى] التزام التلميذ بقول كل ما هو حقيقي عن نفسه للمعلم.

وأخيراً، إن السبب الثالث الذي يجعل من هذا المفهوم مفهوماً غنياً هو أنه مهما كان [تقييمه] عاماً وثابتاً (لقد قلت لكم: إنه يعني فضيلة وميزة)، في الواقع، هنالك غموض كبير يدور حول هذا المفهوم، وقيمته لم تكن ثابتة دائماً، ولا متجانسة. وسنرى لاحقاً أن الصراحة الكلبية (cynique)، والقول الصريح الكلبي بعيد كليةً عن أن يكون مفهوماً أو قيمةً واحدةً. وسنرى في الروحانية المسيحية نفسها أن مفهوم الصراحة يمكن أن يكون له معنى الإفشاء، حتى الإفشاء الذي يعني الثرثرة في كلّ ما يتعلق بذات النفس.

سيبدو لكم كل هذا على أنه مجرد، وغير محدد، وضبابي، وعائم. وعليه، لنحاول -إذا شئتم- أن نتقدّم قليلاً، وأن نكون أكثر تحديداً. ولا أريد الآن إلا أن أبدأ خطوة بعد خطوة في المتابعة التاريخية لهذا المفهوم. سوف أنظر -إذا شئتم- في نصٍّ متوسط، وحالة متوسطة، ومثال متوسط في الصراحة، والذي يقع تاريخياً، وبشكل محدد تقريباً في منتصف الطريق بين العصر الكلاسيكي والروحانية المسيحية الكبرى في القرنين الخامس والسادس، وفي داخل حقل فلسفي تقليدي يوظّف هذا المفهوم، لكنّه غير محدّد كفايةً. وكذلك أريد أن أقول لكم إنه في هذا النص الذي يعود إلى فلوطارخوس، وهو مؤلّف متوسط بكل معنى الكلمة[10]، وهو الذي سأتخذه

[10] لعله من المناسب أن نشير إلى أنه لأول مرة يصنف فوكو مستوى النصوص إلى نصوص متوسطة مما يستدعي مباشرة القول بنصوص دنيا وأخرى عليا. لقد كان، =

مثالاً للصراحة. والحقّ، إن هنالك نصوصاً كثيرةً لفلوطارخوس سنعود إليها لاحقاً، ولاسيّما [أو بالأحرى] النصوص التي تستعمل مفهوم الصراحة، بما أنه، ومرةً أخرى، لم يتم النظر في هذا المفهوم إلا نادراً. تجدون نص فلوطارخوس في كتابه (**سير مقارنة**) (Vies parallèles)[11]، وفي (**حياة ديون**) (Vie de Dion)، في الفقرة الخامسة، الصفحة (960 أ). وتعلمون تقريباً من هو ديون؛ ديون هو أخ أريسطوماخ (Aristomache)، لكنكم -لا شك- لا تعرفون من هي أريسطوماخ. أريسطوماخ هي زوجة من الزوجات الرسميات لدونيس (Denys) طاغية سرقسطة (Syracuse)[12]. كان لدونيس زوجتان. وأريسطوماخ إحداهما، والأخ الأصغر لأريسطوماخ يُسمّى ديون. وديون -ستكون له حياة معتبرة في سرقسطة، في علاقته مع دونيس الأب، وبشكل خاص مع دونيس الشاب- هو الذي سيكون التلميذ، والمراسل، والضامن، والمضيف لأفلاطون عندما قدم إلى جزيرة صقلية (Sicile). وبوساطته أقام أفلاطون علاقة حقيقية وفعالة مع الحياة السياسية في سرقسطة، ومع الطاغية دونيس.

إذاً في هذا النص المخصّص لديون، يذكر فلوطارخوس أن ديون، الأخ الصغير لأريسطوماخ، كان شاباً موهوباً، ويتمتّع بميزات جيدة: الروح العظيمة، الشجاعة، القدرة على التعلّم(17)؛ غير أنه، وهو الشاب الذي يعيش في بلاط الطاغية دونيس، تعود قليلاً على الخشية، و«الطاعة»، وعلى الملذات. ولهذا السبب كان «غارقاً في الأحكام المسبقة»؛ بمعنى إن -وهذا

= كما هو معلوم، يعتبر جميع النصوص من مستوى واحد، سواء تعلق الأمر بنص تقرير للشرطة أم بنص لفيلسوف مثل ديكارت!. (م).

[11] العنوان الكامل لهذا الكتاب هو: **السير المقارنة لعظماء اليونان والرومان**، انظر: بدوي، عبد الرحمن، **ملحق موسوعة الفلسفة**، المرجع نفسه، ص211. (م).

[12] سرقسطة: مدينة في جزيرة صقلية التي تعد أكبر جزيرة في البحر المتوسط. وصفها شيشرون بأنها: «أعظم وأجمل المدن اليونانية قاطبة». (م).

بالعودة بطبيعة الحال إلى الموضوعات الرواقية أو التي تمّ تأويلها على أنها رواقية- طبيعته لم تُصب، وإنما هنالك مجموعة من الآراء الخاطئة قد تلبست روحه إلى اليوم الذي شاءت فيه المصادفة -يقول فلوطارخوس هنالك (عبقري) خيّر[18]- أن ينزل أفلاطون على شواطئ صقلية، وهنا تعرّف ديون على أفلاطون، وارتبط بتعليمه، واستفاد من دروسه التي قدّمها هذا الأستاذ. وفي هذه الأثناء ظهرت من جديد طبيعته الحقيقية والخيّرة، وكما يقول -وهنا نعرض بعض الأمور-: «طهارة روحه الشابّة»، واعتقد ديون [أن] دونيس (صهره، الطاغية)، و«تحت تأثير الدروس نفسها» التي تلقّاها، سيشعر «بالمشاعر نفسها» التي شعر بها، وتأثّر بها، و«أنه سينتصر للخير. وفي حماسته تلك، عمل جاهداً على أن يلتقي دونيس بأفلاطون، وأن يستمع لدروسه»[19]. والآن نحن أمام المشهد الذي يتكوّن من أفلاطون وديون ودونيس. «وهكذا بدأت المحادثة فيما بينهم، وكان الموضوع الأساسي للمحادثة يدور حول الفضيلة، وبخاصة على فضيلة الشجاعة. وبيَّن أفلاطون أن الطغاة ليسوا أقلّ شجاعة، ثمّ بعد ذلك ابتعد عن هذا الموضوع، ليطرح موضوع العدل، مبيِّناً أن حياة العادلين أكثر سعادةً، وأن حياة الظَّلَمَة حياة شقيّة [إذاً هو درس في الفضيلة وعناصرها المختلفة، وفي المكوّنات المختلفة للفضيلة، وفي الأشكال المختلفة للفضيلة: الشجاعة، العدل؛ م.ف]. لم يتحمّل الطاغية هذه المقترحات [المقترح الخاص بأن حياة العادلين سعيدة وحياة الظَّلَمَة شقية؛ م.ف] وعدّها موجهةً ضده، ولم يخفِ غضبه في أن يرى الحضور يستقبلون بتقدير خطاب الرجل العظيم، الذي سحرهم وأغواهم وفتنهم. وفي النهاية، وفي قمّة الغضب والحنق، سأل دونيس أفلاطون: ماذا جئت تفعل هنا في صقلية؟ أجاب أفلاطون: «أبحث عن رجل خير». وردّ عليه الطاغية بالقول: «باسم الآلهة، فإنه من البديهي أنك لم تجده بعد!». ظنّ ديون أن غضب دونيس سيتوقّف عند هذا الحد، ويبعد أفلاطون، الذي كان مستعجلاً المغادرة على سفينة لصاحبها بوليس (Pollis) من اسبرطة، ليعود إلى

اليونان، لكنّ دونيس طلب من بوليس سريّاً أن يقتل أفلاطون أثناء عملية العبور، أو أن يبيعه على الأقل. «قال له: إن هذا لا يؤذيه كثيراً، بما أنه عادل، فإنه سيكون سعيداً حتى وإن عاش عبداً». وبالفعل، استعجل بوليس، كما يُقال، في بيع أفلاطون إلى إيجين (Egine)؛ لأن هنالك حرباً بين إيجين وأثينا، وهناك قرار للإيجيين يقضي بأن كل أثيني يُقبض عليه ضمن إقليمهم يُباع عبداً. إن هذه الأحداث لم تقلّل من القيمة والثقة التي يتمتع بها ديون عند دونيس. فقد كان يقوم بدور المبعوث الدبلوماسي، وبهذه الصفة زار قرطاج (Carthage)، ولقي تقديراً عالياً. لقد كان تقريباً الوحيد الذي يسمح له الطاغية بأن يحدثه بصراحة، وأن يقول له ما يجول في خاطره. تشهد على ذلك محادثتهم حول جيلون (Gelon) [جيلون حاكم سرقوسي، مارس الحكم قبل دونيس؛ م.ف]. وفي يوم من الأيام، فيما يبدو، سخر دونيس من حكومة جيلون، ونعتها بأضحوكة صقلية [في الواقع، هنالك تلاعب بالكلمات؛ لأن كلمة الضحك في اللغة اليونانية هي جيلون، واسم حاكم صقلية جيلون، ومن ثمّ إن دونيس يسخر من اسم جيلون ويقول إنه أضحوكة صقلية؛ م.ف]؛ وبما أن المداهنين من جلساء الطاغية يعبّرون عن تقديرهم للعبة الكلمات هذه، فإن ديون هو وحده الذي عبّر عن استهجانه. وقال: «رغم كل شيء، فإنك طاغية بفضل جيلون، الذي نال الثقة التي تستفيد منها الآن، ولكن بعد ما رأينا أعمالك، فإنه لن تكون لنا ثقة في أي شخص». [ووصف فلوطارخوس هذا القول بالقول الصريح؛ أي ما توجّه به ديون إلى دونيس؛ م.ف]؛ وذلك لأنه بالفعل، كما قال، فقد جعل جيلون من المدينة أجمل مدينة يحكمها عاهل، في حين جعلها دونيس أسوأ مدينة»[20]. حسناً، أعتقد أن لدينا هنا مشهداً نموذجياً لما هي الصراحة؛ شخصٌ يتوجّه إلى الطاغية ويقول له الحقيقة.

وأخيراً، يتوجّب علينا أن ننظر إلى الأمور عن قرب. ترون، أوّلاً، هذا المشهد المضاعف نوعاً ما. هنالك شخصان يؤكدان صراحتهما الواحد تلو الآخر؛ هنالك أوّلاً أفلاطون. قدّم أفلاطون درسه الكلاسيكي والمعروف

حول ماهية الفضيلة والشجاعة والعدل، والعلاقة بين العدل والسعادة، وكان في ذلك يقول الحقيقة. كان يقول الحقيقة؛ كان يقولها في درسه، وفي ردّه الحيّ على دونيس الذي استاء من درسه، ولاسيّما عندما سأله عن ماذا يفعل في صقلية، وردّ عليه بالقول: جئت أبحث عن شخص خيّر (ممّا يعني أن دونيس ليس هو هذا الشخص الذي يبحث عنه). وكما ترون، إن كلمة الصراحة لم تُستعمل من قبل أفلاطون، حتى وإن كنا في مشهد سجالي للصراحة. ثمّ بعدها، هنالك عنصر ثانٍ، ولحظة ثانية من هذا المشهد، أو بالأحرى استمرار لهذا المشهد، يظهر ديون تلميذ أفلاطون بعد مغادرة أفلاطون ومعاقبته، كما لو أنه، وعلى الرغم من هذه العقوبة المرئية جداً والمشهودة جداً، لا يزال يقول الحقيقة. إنه يقول الحقيقة مع أنه بالنسبة إلى دونيس في وضعية مغايرة نوعاً ما لوضعية أفلاطون. لم يكن ذلك الأستاذ الذي يدرّس؛ إن علاقته مع دونيس شبيهة بعلاقة الجليس والقريب والصهر، والذي يقول الحقيقة، ويقدم الآراء، ويردّ على الطاغية عندما يقول هذا الطاغية أشياء خاطئة أو في غير محلّها. وبالنسبة إلى أقوال ديون، فقد استعملت كلمة الصراحة بالفعل. كان ديون هو الذي استعمل الصراحة عندما استمع مع دونيس لدرس أفلاطون المهم. وعليه، إن ديون هو الصريح، وهو الذي قال الحقيقة؛ إنه ديون الحقيقي*.

أريد -لأن الفكرة جاءتني متأخرة (أو بالأحرى جاءتني مبكّراً: هذا الصباح)- أن أُقرّب هذا المشهد إلى مشهد آخر، حيث يتوزّع الأشخاص بشكل مشابه، بما أنّ الأمر يتعلق كذلك بطاغية (turannos) وأخ زوجته، وبالذي يقول الحقيقة. ولا أدري إلى أيّ حدٍّ يمكن أن نحلل عن قرب التماثل في البنية بين المشهدين. تعرفون هذا المشهد؛ حيث يأتي صهر الطاغية ليقول

---

* استمر المخطوط في تحليل هذا المشهد: «للمشهد عنصران: العنصر الفلسفي الذي يعلم الأرواح ويقول لها الحقيقة، والعنصر السياسي مع الحاكم في وسط البلاط، ويلتقي هذان العنصران في المحادثة التقليدية حول: الطغيان/ السعادة/ العدل».

له الحقيقة، والطاغية يرفض أن يستمع إلى الحقيقة، حيث يقول الطاغية لصهره: في الواقع، إذا كنت ترغب في أن تقول لي الحقيقة، فإن ذلك لا يعود إلى أسباب صحيحة، وإنّما لأنك تريد أن تحلّ محلّي. فبماذا أجابه صهره: لا أبداً، ما عليك إلا أن تأخذ في الاعتبار حالتي، لتفكّر في هذا أوّلاً؛ «أتعتقد أن شخصاً يحب أن يسود في حالة اضطراب دائم، وألا ينام هانئاً وهو يتنعّم بالحكم؟ بالنسبة لي، ليست لدي رغبة في أن أكون ملكاً، ولكنّني أرغب في أن أعيش مع من يحكم كملك. وبالحال نفسه بالنسبة لكل من وهب العقل. اليوم، أحصل على كل شيء من قبلك من دون أن أشعر بالخشية؛ ولكن إذا حكمت بنفسي، كم من أشياء عليّ القيام بها رغم أنفي! فكيف يمكن أن أجد العرش أفضل من النفوذ الذي لا يحمل لي أيّة هموم. إنني لا أنخدع إلى درجة أن أطمح أكثر في جمع الشرف بالفائدة. اليوم أجد نفسي في راحة مع الجميع، واليوم يحتفل الجميع بي، واليوم أيّ واحد يحتاج إلي، يأتي ويطلبني في بيتي؛ وبالنسبة لهم، فإن هذا هو النجاح كلّه. وتريد مني أن أترك كل هذا من أجل الحكم؟ لا، العقل لا يصير جنوناً. ليست لدي رغبة إطلاقاً في هذه الفكرة. ولن أقبل بالالتحاق بأيّ شخص له مثل هذه الفكرة»[21]. إذاً يقول: لا تخشَ شيئاً، إنك تتهمني بالاستيلاء على منصبك عندما قلت لك يجب أن تبحث على الحقيقة. لا أبحث أبداً عن منصبك، إنني سعيد في المنصب الذي أنا فيه، وفي هذه الوضعية المفضلة؛ فأنا واحد من المتنفذين في المدينة؛ إنني لا أمارس السلطة، ولكن أمارس النفوذ، والنفوذ التقليدي. أمّا بالنسبة إليك، فعليك أن تذهب إلى بيثو (Pytho) أوّلاً، واسأل إن أحضرت لك الاستشارة الإلهية (oracle)[13] الحقيقية. اذهب وابحث بنفسك عن الحقيقة. لقد قلتها لك، تعال إلى بيثو.

---

[13] تفيد هذه الكلمة عدة معانٍ منها: وسيط الوحي، أو الكاهن عند الإغريق الذي يعتقد أن الإله يجيب بوساطته عن سؤال حول أمر غيبي، أو استشارة الإله، أو الوحي الإلهي. (م).

وإذا كنت لا تصدقني، فاذهب بنفسك. هكذا يتوجه بالطبع كريون (Créon) إلى أوديب (Oedipe). وهنا، وإلى حدٍّ ما، وبالطريقة نفسها، لدينا هذه الوضعية النموذجية للطاغية الذي يمارس السلطة، وقد أعمته ممارسة السلطة، وإلى جانبه يوجد صهره (أخو زوجته)، يقول له الحقيقة. لقد جاء يقول له الحقيقة، لكنّ الطاغية لا يستمع له. حسناً، إن هذه الوضعية الأوديبية نجدها موزعةً تقريباً بالطريقة نفسها في نصّ فلوطارخوس.

والآن لنحاول معرفة ما هي هذه الصراحة المستعملة في نص فلوطارخوس، وكيف يمكن أن نميّز هذه الصراحة؟ إذاً سأراوح قليلاً في مكاني، ولكن أرجو أن تعذروني لأنني أريد أن تكون الأمور واضحة جداً. عندما يتعلق الأمر بتحديد ما هي الصراحة، يجب أن نكون حذرين، وأن نسير خطوة بعد خطوة. ما الذي يجعل فلوطارخوس يقول إن ديون يُمارس الصراحة؟ يُمارس الصراحة مثلما مارسها أفلاطون، وإن لم يقل ذلك بالنسبة إلى أفلاطون. حسناً، إن الصراحة، أوّلاً وقبل كل شيء، فعل قول الحقيقة. وما يميز ديون مقارنة بالجلساء المحيطين بدونيس هو أن الجلساء يضحكون عندما يقدم الطاغية مزحة بلهاء، جاعلين منها سمة للفكر؛ ليس لأن ذلك صحيحاً، ولكن لأنهم مجرّد مادحين. والصريح هو ذلك الشخص الذي يقول الحقيقة، ومن ثمّ يتميز عن أولئك الذين يمكن أن يكونوا كذابين أو مادحين. والصريح (Parresiazesthai) هو الذي يقول الحقيقي؛ ولكن، بطبيعة الحال، ليس بأيّ صفة نقول الحقيقي. فمن البدهي، على سبيل المثال، أن أفلاطون عندما قال في أحد حواراته/ محاوراته أن حياة العادلين أكثر سعادةً، وأن حياة الظَّلَمَة أكثر شقاءً -والله يعلم إذا كان يقولها دائماً- إنه لا يدلّ على الصراحة في كل مرّة، وإنما في هذه الحالة فحسب، وفي هذا السياق الخاص بالحوار مع دونيس عندما أكّد الصراحة. وعندما قال ديون لدونيس: إن جيلون قد منح الثقة للمدينة؛ لذلك أصبحت المدينة سعيدة، ولكن أنت لا تمنح الثقة للمدينة؛ لذلك المدينة بائسة وشقيّة. وهنا، في هذه الحالة، يؤكد

ديون الصراحة. ولكن عندما استعمل فلوطارخوس نفسه الجملة الموالية، وهذه الفكرة، وقال: بالفعل، إن المدينة في حكم جيلون تمثل مشهداً جميلاً للغاية، لكنّها تقدّم في حكم دونيس مشهداً بائساً للغاية، فإنه لا يقوم إلا بإعادة ما قاله ديون. إنه يكرر، ومن ثمّ لا يؤكّد بذلك الصراحة. إذاً، ونتيجةً لذلك، يمكننا القول: من المؤكد أن الصراحة طريقة في قول الحقّ؛ الصراحةُ طريقة معينة في قول الحقيقة. ولكن ما معنى «طريقة معينة في قول الحقيقة؟» وكيف يمكننا تحليل مختلف الطرق الممكنة لقول الحقيقة؟ وأين نضع هذه الطريقة في قول الحقيقة التي تميّز الصراحة؟

لنبدأ -إذا شئتم- باستبعاد سريع لعدد من الفرضيات. لنقل، تخطيطياً، إننا نحلل عادةً طرق قول الحقّ، إما من خلال البنية الذاتية للخطاب، وإمّا من خلال غاية الخطاب، وإمّا -إذا شئتم- من خلال آثار غاية الخطاب على البنية، وفي هذه الحالة نحلّل الخطابات وفقاً لاستراتيجيتها. ويمكن للأشكال المختلفة لقول الحق أن تظهر إمّا في شكل استراتيجية الإثبات والبرهان، وإمّا في شكل استراتيجية في الإقناع، أو في شكل استراتيجية في التعليم، أو في شكل استراتيجية المحادثة. فهل تعدُّ الصراحة جزءاً من هذه الاستراتيجيات، وهل هي طريقة في البرهان والإقناع والتعليم والمحادثة؟ لننظر سريعاً في هذه الأسئلة.

من البدهي أن الصراحة لا تنتمي إلى استراتيجية البرهان، إنها ليست طريقة في البرهان والإثبات. ولقد رأيتم ذلك جيداً في نصّ فلوطارخوس؛ حيث تجدون سلسلة من الأمثلة على الصراحة. ومن المؤكّد أن أفلاطون يبرهن عندما أقام نظريته في الفضيلة والعدل والشجاعة... إلخ، لكنّه لا يثبت، ولا يدلّل على الصراحة في هذه البرهنة، إنّما يثبت صراحته في ردّه على دونيس. أمّا بالنسبة إلى ديون نفسه، فإنه لا يقدّم أي برهان، وإنّما يكتفي بتقديم آراء، وبالتفوه بالحكم والأقوال المأثورة من دون برهان. إذاً يمكن للصراحة أن تستعمل عناصر برهانية. ومن الممكن أن تقدّم الصراحة

بعض عناصر البرهان. وقبل كل شيء، إن غاليلي (Galilee) عندما كتب **(الحوارات)** (Dialogues) فإنه قد برهن عن الصراحة في نصٍّ برهاني؛ ولكن ليس البرهان، ولا البنية العقلية للخطاب هي التي تحدد الصراحة.

ثانياً هل تعدُّ الصراحة جزءاً من استراتيجية الإقناع؟ وهل تنتمي إلى فن الخطابة؟ هنا تظهر الأمور كأنّها نوعاً ما معقدة؛ لأنه، كما سنرى ذلك، من جهة الصراحة بوصفها فناً وتقنيةً وإجراءً وطريقةً في قول الأشياء، يمكن لها فعليّاً، ويجب عليها، في الأغلب، أن تستعمل العناصر الخطابية؛ ومن جهة أخرى، في بعض المقالات والدراسات الخطابية، تجد الصراحة (القول الصريح، المصداقية) مكانتها بوصفها صورة من صور الأسلوب الذي يتميز بطابعه المفارق والفضولي. ولكن، في الفصل الثاني من الكتاب التاسع، الفقرة 27، [عندما] يضع كوانتيليان (Quintilien) مكاناً للصراحة (للمصداقية، وللقول الصريح) ولما يسميه صور الفكر (سنعود إلى هذا كلّه)، فإنه يقدّم هذه الصورة الفكرية كما لو أنها الصورة المنزوعة/ المجرّدة من الصور. وما هو هذا الشيء الأكثر انتزاعاً وتجريداً، كما قال، من الصراحة الحقيقية(22)؟ الصراحة من وجهة نظر كوانتيليان هي صورة فكرية، لكنّها شبيهة بدرجة الصفر في الخطابة[14]؛ حيث تقتضي صورة الفكر عدم استعمال أيّ صورة. ومع ذلك، بقي هنالك على الأقل، وكما ترون ذلك، بين الصراحة والخطابة مجموعة من الأسئلة العالقة، وشبكة كاملة من التداخل والتجاور والتعقيد... إلخ، الذي يحتاج إلى الدراسة والبحث. ولكننا يمكن أن نقول، بشكل عام، إن الصراحة لا يمكن أن تتحدد ببساطة داخل مجال الخطابة، بوصفها عنصراً من عناصر الخطابة؛ لأنه من جهة، كما رأيتم ذلك، إن الصراحة تتحدّد أساساً وجوهريّاً وأوليّاً باعتبارها قول الحقّ، في حين أن الخطابية هي طريقة، وهي فن وتقنية لعرض عناصر الخطاب بشكل مقنع. ولكن كون هذا الخطاب يقول الحقيقة أو

[14] من الواضح أن فوكو يستعيد في هذه العبارة عنوان كتاب رولان بارت: **الكتابة في درجة الصفر**. (م).

لا يقولها فليس هذا بالشيء الأساسي في الخطابة. ومن جهة أخرى، إن الصراحة، كما رأيتم، قادرة على أن تأخذ أشكالاً مختلفةً كليّاً، بما أنه يمكن أن تكون هناك صراحة في خطاب مطوّل مثل خطاب أفلاطون أو في حِكَمٍ وأمثال وردود مختصرة كما الحال عند ديون. فليس هنالك شكل خطابي خاص بالصراحة، وتحديداً لا وجود لمسألة الإقناع في الصراحة، أو ليس هنالك ضرورة لمسألة الإقناع. من المؤكّد أن أفلاطون عندما قدّم درسه لدونيس كان يحاول إقناعه؛ وعندما قدم ديون آراءه لدونيس، فهو -لا شك- كان يقوم بذلك من أجل أن يتَّبعها هذا الأخير، وفي هذه الحالة، إن الصراحة [تتناسب] مع الخطابة [في] إرادة الإقناع. ويمكنها؛ بل عليها أن تستعمل بعض الإجراءات الخطابية. وليس هذا هو بالضرورة هدف وغاية الصراحة؛ إذ من الواضح جداً أن أفلاطون عندما ردّ على دونيس بقوله: جئت أبحث عن إنسان خيّر في صقلية، فإن قوله هذا يتضمّن قولاً آخر، وهو أنه لم يجد هذا الإنسان، وأن هنالك شيئاً ما يدخل ضمن نظام التحدي، وضمن نظام السخرية، وضمن نظام الإهانة، وضمن نظام النقد، وليس من أجل إقناعه. والطريقة نفسها، عندما أخبر ديون دونيس بأن حكومته هي أسوأ من حكومة جيلون الجيدة، هنا كذلك لدينا حكم، ورأي، وليس محاولة إقناع. إذاً، لا تصنّف الصراحة، في اعتقادي، ولا تفهم، من وجهة النظر الخطابية.

وليست الصراحة كذلك طريقة في التعليم؛ إنها ليست بيداغوجيا (pédagogie)[15]. وإذا كان صحيحاً أن الصراحة تتوجه دائماً إلى الشخص الذي نريد أن نقول له الحقيقة، فإن ذلك لا يعني بالضرورة أننا نريد أن نعلّمه. يمكن بطبيعة الحال أن نعلمه، وهذا ما أراد أن يقوم به أفلاطون، ولكن يوجد في المَشَاهِد، التي حدثتكم عنها، قسوة كاملة، وعنف كامل، وجانب فظٌّ من الصراحة، يختلف كليةً عما يمكن أن تكون عليه العملية البيداغوجية. الصريح هو الذي يقول الحقيقة في هذا الشكل؛ حيث يعلن

[15] البيداغوجيا تعني حرفياً علم التربية. (م).

الحقيقة لمحاوره، أو لمن يتوجّه إليه، من دون أن يكون هنالك هذا المنهج البيداغوجي الخاص الذي يذهب من المعلوم إلى المجهول، ومن البسيط إلى المعقد، ومن العنصر إلى المجموع. يمكننا أن نقول، بدرجة معينة، يوجد في الصراحة شيء هو عكس البيداغوجيا، أو على الأقل عكس بعض الإجراءات البيداغوجية. وبشكل خاص، ليس هنالك ما هو أبعد -وهي نقطة مهمة سنعود إليها- عن الصراحة من السخرية السقراطية أو السقراطية- الأفلاطونية. فبأي شيء يتعلق الأمر في السخرية السقراطية؟ حسناً، يتعلق الأمر بلعبة يتظاهر فيها المعلم بأنه جاهل، وذلك بغرض دفع التلميذ إلى التعبير عمّا لا يعرفه. وعلى العكس، الأمر في الصراحة يبدو كما لو أنه المقابل الحقيقي للسخرية؛ لأن الذي يقول الحقيقة إنّما يقذفها في وجه محدّثيه؛ إنها حقيقة عنيفة جداً، وفظّة للغاية، وتُقال بطريقة حاسمة ونهائية، حيث لا يمكن للآخر أن يسكت، أو يشتاط غضباً، أو من الممكن أن ينتقل إلى مستويات أخرى، مثلما هو الحال بالنسبة إلى دونيس تجاه أفلاطون والمتمثل في تدبير محاولة القتل. وبعيداً عن الذي نتوجه إليه، وإن كان سيكتشف الحقيقة التي لا يعرفها بنفسه من خلال السخرية، فإننا في حالة الصراحة، نكون في حضرة حقيقة لا يمكن أن يقبلها الآخر، ولا يمكن له إلا أن يرفضها؛ لأنها تشعره بالظلم والتجاوز والجنون والعمى... لدينا هنا شيء ليس ضد السخرية فحسب؛ بل ضد البيداغوجيا كذلك.

والسؤال الرابع هو: أليست الصراحة نوعاً من الأسلوب في المحادثة؟ إنها لا تنتمي إلى البرهان، والخطابة، والبيداغوجيا، فهل يمكن أن نقول إنها تنتمي إلى فنّ السجال والمناظرة[16] (éristique)(23)؟ ألا يمكن أن تكون بالفعل طريقة وكيفية في مواجهة الخصم؟ ألا يوجد في الصراحة بنية

[16] فضلنا استعمال فن السجال والمناظرة بدلاً من الجدل لسببين؛ الأول أن المقابل اليوناني للجدل هو الديالكتيك، والثاني أن الشرح المقدم من قبل المحقّق يفيد معنى المناظرة. انظر الإحالة رقم 24 في الهامش. (م).

صراعية/ قتالية بين شخصين يتصارعان الواحد ضد الآخر حول الحقيقة؟ وبمعنى ما، إنني أعتقد أننا نقترب أكثر من قيمة الصراحة عندما نظهر بنيتها الصراعية، لكنني لا أعتقد أن الصراحة تشكل جزءاً من فنّ المحادثة قياساً إلى أن فنّ المحادثة يسمح بانتصار ما نعتقد أنه حقيقي. وفي الواقع، في الصورتين اللتين رأيناهما (حالة أفلاطون أمام دونيس وحالة ديون أمام دونيس) الأمر لا يتعلق حقيقةً بالمحادثة، حيث يكون أحد المتحدثين يبحث عن الانتصار على الآخر؛ هناك، من جهة، أحد المتحدثين الذي يقول الحقيقة، الذي يهتم بشدة بقول الحقيقة بسرعة وبدقّة، وبوضوح شديد، وهناك، من جهة أخرى، ذلك الآخر الذي لا يجيب، أو يجيب بشيء آخر غير الخطاب. وإذا ما نظرنا في هذه الحلقة المهمة والخاصة بدونيس وأفلاطون، فإنكم ترون كيف جرت الأمور: من جهة أفلاطون يعلِّم، ومن جهة ثانية هنالك دونيس الذي لم يكن مقتنعاً، ولا متعلماً، ولا مهزوماً في المحادثة. وفي ختام هذا التعليم استبدل دونيس كل ما يتصل باللغة (صياغة الحقيقة بوساطة اللغة)، ولما يُعدُّ انتصار العقل/ المنطق (logos) والخطاب، بانتصار العنف، بما أن دونيس قام ببيع أفلاطون عبداً إلى إيجين.

لنلخّص هذا كلّه (لقد كان عرضاً مطولاً، لكنّني أعتقد أنه كان يجب استبعاد كل هذه العلاقات). لِنَقُل إن الصراحة هي إذاً طريقة في قول الحقيقي، ويجب أن نعرف ما هي هذه الطريقة. إن هذه الطريقة لا تنتمي إلى السخرية أو إلى فن المحادثة، ولا إلى البيداغوجيا أو فن التعليم، ولا إلى الخطابة أو فن الإقناع، ولا إلى فن البرهان. والأكثر من ذلك أننا لا نلتقي، فيما أعتقد، بماهية الصراحة، ولا نستطيع عزلها، ولا أن نعاين ما يشكلها في تحليل الأشكال الداخلية للخطاب، وفي الآثار التي يعمل أو يسعى هذا الخطاب إلى الحصول عليها؛ لا نلتقي بها فيما يمكن أن نسميه استراتيجيات الخطاب. إذاً، ما الذي تطلبه الصراحة بما أننا لا نلقاها في الخطاب وفي بنياته؟ وبما أننا لا نلقاها في غاية الخطاب، ففي أيّ مكان يمكننا معاينتها؟

حسناً، لننظر من جديد في ذلك المشهد، أو في المشهدين الخاصين بالصراحة، ونحاول استخراج العناصر التي تسهم وتعمل على تشكيلها. إن أفلاطون وديون من الأشخاص المتميزين بالصراحة، ويستعملان الصراحة، ويستخدمان الصراحة بأشكال مختلفة؛ مرة في شكل دروس، ومرة في شكل حِكَم وأمثال، ومرة في شكل ردود وآراء وأحكام. ولكن مهما كانت الأشكال التي تُقال فيها هذه الحقيقة، ومهما كانت الأشكال المستعملة من قبل هذه الصراحة، عندما تلجأ إليها (أي إلى هذه الأشكال) فإن هناك صراحة، عندما يُقال قول الحق في شروط، حيث يكون واقع قول الحقيقة، وواقع قوله يؤدي، أو قد يؤدي، إلى نتائج مكلفة بالنسبة إلى الذي يقول الحقيقة. وبتعبير آخر، أعتقد أنه إذا أردنا أن نحلل ماهية الصراحة، فإن ذلك لا يكون من جهة البنية الداخلية للخطاب، ولا من جهة الغاية التي يبحث عنها الخطاب الحقيقي للوصول إليها عند المخاطب أو المحاور (interlocuteur)، وإنما من جهة الباعث أو المتكلم أو المتحدث (locuteur)، وبالأحرى من جهة الخطر الذي يتسبب فيه قول الحق بالنسبة إلى المتحدث نفسه. يجب البحث عن الصراحة في جهة الأثر الذي ينتجه قول الحقيقة على المتحدث والمتكلم انطلاقاً من الأثر الذي يحدثه على المستقبل أو المخاطب. وبتعبير آخر، إن قول الحقّ في حضرة دونيس الطاغية الغاضب، يعني أن يُسبب للمتحدث خطورة ما، وأن يؤدي إلى نوع من الخطر، وإلى نوع من الهلاك، حيث يصبح وجود المتحدث نفسه مرهوناً، ويدخل في اللعبة، وهذا ما يكوِّن ويشكِّل الصراحة. إذاً يجب تعيين وتحديد الصراحة بما يرتبط بالمتحدث، وذلك بالنظر إلى واقع ما يقوله، ألا وهو قول الحقيقة، وبالنظر إلى النتائج التي تتبع قوله الحقيقة. إن أفلاطون وديون، في هذين المشهدين، هما شخصان يمارسان الصراحة، ويستعملان الصراحة، قياساً على أنهما يقولان بالفعل الحقيقة، وأنهما عندما قالا هذه الحقيقة، فإنهما قد عرّضا نفسيهما للخطر، وبقولهما الحقيقة سيدفعان

الثمن، أو نوعاً من الثمن نظير ما قالوه. وعليه، والحالة هذه، إن هذا الثمن ليس كأي ثمن هما على استعداد لدفعه؛ إن هذا الثمن هو الموت. ولدينا هنا -إذا شئتم، ولذلك نظرت في هذا المشهد باعتباره مشهداً أساسياً، ونموذجاً بالنسبة إلى الصراحة- أننا ابتداءً من النقطة التي نشرع فيها في قول الحقيقي، نقبل إرادياً بواجب قول الحق وما يترتب على ذلك من آثار على وجودنا وحياتنا. إن الصريحين هم أولئك الذين يقبلون الموت من أجل قول الحق. وبتعبير دقيق، الصريحون هم أولئك الذين يشرعون في قول الحق بثمن غير محدد، ولكن يمكن أن يصل هذا الثمن ليطال حياتهم. حسناً، هنا، فيما يبدو لي، عقدة الصراحة، أو العقدة المشكلة والمكونة للصراحة. لا أريد أن أتوقف بطبيعة الحال عند هذه الصيغة الحزينة قليلاً للعلاقة بين قول الحق وخطر الموت، ولكن في النهاية يجب أن نعمل الآن على توضيحها وحلّها وتدبّرها.

والحال أنني حائر قليلاً. وهنا بلا شك عليَّ -مثلما يفعل ذلك بيير بلمار (Pierre Bellemare) بتمرير صفحة من الإعلانات[24]- أن أقطع قليلاً ما أقوله لكم. إذاً، إذا شئتم، لنرتاح خمس دقائق ثمّ بعدها نستأنف الدرس؛ لأنه دون هذا أجازف وأخاطر بالتحدث لمدة نصف ساعة، أو ثلاثة أرباع الساعة، ومن المحتمل جداً أن يكون ذلك مرهقاً أو مملاً. إذاً، سنلتقي بعد خمس دقائق.



الهوامش

(1) انظر درس 10 آذار/مارس 1982، في: **تأويل الذات**، دروس ألقيت في الكوليج دو فرانس لسنة 1981-1982، ترجمة الزواوي بغوره، دار الطليعة، بيروت- لبنان، 2011، ص347-368.

(2) انظر درس 3 شباط/فبراير 1982، المصدر نفسه، ص181-197.

(3) Galien, Traité des passions de l'âme et de ses erreurs, trad. R.Van der Elst. Paris, Delagrave, 1914.

وبالنسبة إلى تحليل فوكو لهذا النص انظر: **تأويل الذات**، مصدر سابق، ص369-384.

(4) حول العلاقة بين «اهتم بنفسك» و«اعرف نفسك» انظر: دروس شهر كانون الثاني/ يناير في كتاب **تأويل الذات**، مصدر سابق.

(5) حول حركة امتداد مفهوم الاهتمام بالنفس على الكينونة الإنسانية كلها، انظر درس 20 كانون الثاني/ يناير 1982، مصدر سابق.

(6) Philodemos, Peri paresis, ed.A.Olivieri, Leipzig, Teubner, 1914.

وبالنسبة إلى تحليل هذا النص انظر: **تأويل الذات**، مصدر سابق، ص362-365.

(7) موسوعة ألمانية أساسية، تُختصر في بعض الأحيان بالحرفين الأولين (PW) نسبة إلى الحرفين الأولين لمؤلفيها، طُبعت أول مرة في مدينة شتوتغارت عام 1894، ثم تتالت طباعتها، ومنها طبعة 1964-1975 وكانت في خمسة أجزاء.

(8) لا نجد هذه الإحالة، لعل فوكو يحيل إلى المقال الخاص بتحقيق دراسة فيلودام حول الصراحة.

(9) G.Scarpat, Parrhesia.Storie del termine et delle sue traduzioni in Latino, Brescia, Paidieia Editrice, 1964.

(10) M.Gigante, «Philodeme et la liberté de parole», in Association Guillaume Budé, Acte du VIIIe cingres, Paris 5-10 avril 1968, Paris, Les Belles Lettres, 1970.

انظر تحليل النص في: **تأويل الذات**، مصدر سابق، ص363-365.

(11) Jean Chrysostome, Lettres a Olympias, introduction, traduction et notes par A.-M. Malingrey, Paris, Editions du Cerf (coll. «Sources chrétiennes» 13), 1947.

(12) .Jean Chrysostome, Lettre d'exil, introduction, traduction et notes par A.-M. Malingrey, Paris, Editions du Cerf (coll. «Sources chrétiennes» 103), 1964.

(13) Jean Chrysostome, Sur la Providence de Dieu, introduction, traduction et notes par A.-M. Malingrey, Paris, Editions du Cerf (coll. «Sources chrétiennes» 79), 1947.

(14) Oeuvres spirituelles par Dorothée de Gaza, introduction, texte grec, traduction et notes parL. Regnqult, Paris, Editions du Cerf (coll. «Sources chretiennes» 72), 1963.

(15) بالنسبة إلى تحليل «الحرية/الصراحة» عند سينيكا انظر: **تأويل الذات**، مصدر سابق، ص376-380.

(16) بالنسبة إلى تحديد الصراحة عند كوانتيليان، انظر لاحقاً الإحالة رقم 23.

(17) Plutarque, vie parallèles, t.III, «Dion», 95d, chap. IV, trad. B.Latzarus, Classiques Garnier, p.110.

(18) Id.

(19) Ibid.
(20) Id., pp.110-111.
(21) Sophocle, Oedipe-roi, vers 584-602, in Tragédies, t.T, trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p.230.
(22) Quintilien, Institution oratoire, livres VIII-IX, t.V, trad. J.Cousin, Paris, Les Belles Lettres, 1978, p.177.
(23) يفهم من هذا اللفظ فن المناظرة (وأصله اليوناني هو (eris)، يعني الخصومة، ويشير إلى الإلهة أريس إلهة الفتنة والصراع). ولقد تم تطوير فن المناظرة والمساجلة من قبل المدرسة الميغارية في القرنين (الخامس والسادس ق.م). وفي نص مشهور (الفصل الثاني من كتاب: **المغالطات السفسطائية** (refutations sophistiques)، ميّز أرسطو بين الحجج التعليمية، والحجج الجدلية، والنقدية أو السجالية (éristique) التي تكون حججها قائمة على مقدمات احتمالية في ظاهرها).
(24) إشارة إلى حصة تلفزيونية مشهورة في هذا الوقت تسمى: «حدث في يوم ما»، وفيها يعلق الصحفي بيير بيلمار، في القناة الفرنسية الأولى، على قصص باهرة، وعندما تصل أحداث القصة إلى نقطة الذروة يمرّر صفحة الإعلانات.



درس 12 كانون الثاني/يناير
الساعة الثانية

نقاط حول عدم اختزال منطوق الصراحة إلى منطوق إنجازي: الإقبال على خطر غير محدد/ تعبير متداول وعام لاقتناع شخصي/ إنفاذ لشجاعة حرة - تداولية الخطاب ومأساويته - الاستعمال الكلاسيكي لمفهوم الصراحة: الديمقراطية (بوليبوسوس) والمواطنة (يوريبيديس).

إذاً، لنتدبر قليلاً الصيغة المهتزة التي عرضتها عليكم قبل قليل -وذلك [بأن نتناول] وضعية محددة، وضعية ذلك الذي يقف ويتناول الكلمة ويقول الحق أمام الطاغية، ويخاطر بحياته- سأحاول، كمَعلم على ذلك (لقد أصبحت هذه الطريقة تشبه جسر العبور، ولكن، على كل حال، يبدو أنها طريقة مناسبة لنا) أن أنظر في مثال مضاد، كصيغة منطوقية عكسية للصراحة، وهذا ما نسميه، منذ سنوات وسنوات من الآن، بالمنطوقات الإنجازية أو الأدائية (énoncés perfomatifs)[1]. تعرفون تماماً أنه لكي يكون لدينا منطوقاً إنجازياً يجب أن يكون هناك سياق؛ سياق مؤسس قليلاً أو كثيراً، وأن يكون هنالك فرد له مكانة مكتسبة أو منزلة مُعترَف بها، وأن يكون في وضعية معينة ومحددة جداً. يقتضي المنطوق الإنجازي أن المنطوقية (énonciation) نفسها تنجز الشيء المنطوق*. وتعرفون المثال البسيط للغاية، وهو: يعلن رئيس الجلسة «فُتحت الجلسة». إن

---

* يحدد المخطوط: «يتم الفعل الإنجازي في عالم يضمن أن القول ينجز الشيء المُقال».

المنطوق «فُتحت الجلسة»، على الرغم من مظهره، فإن ما هو أساسي أن الصيغة «فتحت الجلسة» تجعل الجلسة بالفعل مفتوحة. وكذلك في سياق غير رسمي كثيراً، لكنّه مع ذلك يتضمن بدوره مجموعة من الطقوس والوضعيات المحددة جداً، فعندما يقول شخص ما «أعتذر أو أعتذر لك»، حسناً، فإن هذا يعني أنه يعتذر بالفعل، والمنطوق نفسه «أعتذر» ينجز الشيء المنطوق، ألا وهو أن الشخص يعتذر بالفعل للشخص المعني بالاعتذار. والآن، انطلاقاً من هذا المثال، لننظر في مختلف عناصر الصراحة، ومنطوق الحقيقة هذا، ولاسيّما المشهد الذي تُنجَز وتُؤدّى فيه الصراحة. إننا لا نجدها -وإلى درجة معينة لدينا عنصر يبدو كأنه منطوق إنجازي- في نص فلوطارخوس، وفي وضعية مماثلة ومعروفة ومؤسّسة جداً، ألا وهي وضعية العاهل أو الحاكم أو السيّد. والنص يبرزه تماماً: الحاكم حاضر، ومحاط بحاشيته وجلسائه. يأتي الفيلسوف ويقدّم درسه، ويُحيّى من قبل الجلساء. والمشهد الثاني، المقدّم أيضاً في هذا النص، والذي يشبهه كثيراً ولا يختلف عنه إلا قليلاً، هو ظهور الطاغية في وسط المجلس. الجلساء حاضرون ويضحكون على النوادر التي يقدّمها دونيس، لكنّ أحدهم، وهو ديون، يقف ويتناول الكلمة أمام الحاكم والجلساء ويقول لهم الحقيقة: إنه مشهد كلاسيكي (وهو مشهد مماثل لمشهد أوديب أيضاً، إذا شئتم).

و مع ذلك، هناك اختلاف كبير وأساسي، وهو أن في حالة المنطوق الإنجازي، العناصر المقدّمة أو المعطاة في الوضعية المعينة للمنطوق يتبعها أثر أو فعل، وهذا الفعل معروف سلفاً، ومنظّم سلفاً، إنه أثر منظّم ويتضمّن ما يميز الطابع الإنجازي للمنطوق. في حين يكون العكس في حالة الصراحة؛ لأنه مهما كان طابعه عادياً، ومألوفاً، ومتداولاً في الوضعية التي يُنجز فيها، فإن ما يميز منطوق الصراحة هو أن ظهور الخطاب الحقيقي سيؤدي إلى وضعية مفتوحة، أو بالأحرى يفتح المجال، ويجعل من الممكن حدوث بعض الآثار التي لم تكن معروفة أو غير معروفة. لا تنتج الصراحة أثراً معروفاً ومنظّماً، إنّما

تفتح على خطر غير محدد، وعلى مخاطر غير معلومة. ومن البدهي، إن هذا الخطر غير المحدد يعمل بعناصر من الوضعية والحالة التي ينتمي إليها. وعندما نكون في وضعية مثل تلك الوضعية، التي حدثتكم عنها، فإن الخطر يكون مفتوحاً للغاية، بما أن الطابع والشكل غير المحدد لسلطة الطاغية، والمزاج الحاد لدونيس، والرغبات التي تحركه، كلّ هذا يمكن أن يؤدي إلى أسوأ الآثار والنتائج، ومنها بالفعل إرادة قتل الذي قال الحقيقة. ولكن، كما ترون، حتى عندما لا يتعلق الأمر بوضعية خطيرة، وحتى عندما لا يتعلق الأمر بالطاغية صاحب سلطة الحياة والموت على الذي يتحدث، فإن الذي يحدد منطوق الصراحة، وما يحدد بدقة منطوق الحقيقة في شكل الصراحة، هو شيء على درجة كبيرة من التفرّد مقارنةً بأشكال المنطوقات الأخرى، وأشكال الحقيقة الأخرى، وهو أنه في منطوق الصراحة هنالك انفتاح على الخطر، وإقبال على المخاطرة. ففي مجال البرهان ضمن الشروط المحايدة ليس هنالك شيء اسمه الصراحة، مع أن هنالك منطوق الحقيقة؛ لأن الذي يعلن الحقيقة في مثل هذه الوضعية لا يعرض نفسه لأي خطر. إن منطوق الحقيقة لا ينفتح على أي خطر إذا نُظر إليه على أنه مجرد عنصر في طريقة البرهان. ولكن انطلاقاً من الحالة التي يكون فيها منطوق الحقيقة، حتى إن كان داخل أو خارج الطريقة البرهانية- لنتذكر غاليلي- فإنه يشكل حدثاً مفاجئاً، ومن ثمّ يفتح على الذات التي تقوله خطراً غير محدد، أو محدد بشكل سيئ وفي هذه الحالة يمكن أن نقول إن هنالك صراحة. وعليه، إن الصراحة هي عكس الفعل الإنجازي؛ لأن الفعل الإنجازي يؤدي إلى فعل وأثر معروف سلفاً، وذلك طبقاً للنظام العام والحقل المؤسساتي الذي قيل فيه هذا المنطوق، ومن ثمّ يؤدي إلى فعل محدد سلفاً. ولكن في حالة الصراحة، إن العكس هو الصحيح، إنه عبارة عن قول الحقيقة المفاجئ؛ إنه قول الحقيقة الذي يُحدث انشقاقاً، والذي يفتح على الخطر، سواء من حيث هو إمكانية، أم حقل خطورة، أو على كل حال احتمال وقوع حدث غير محدد. هذا هو الشيء الأول، والميزة الأولى.

ثانياً: بالمقارنة دائماً مع المنطوق الإنجازي، تعرفون جيداً أن منزلة أو مكانة الذات المنطوقية مهم جداً. إن الذي يفتتح الجلسة بفعل واحد وهو يقول: «فُتحت الجلسة»، ذلك يعني أنه يتمتّع بسلطة معينة، ألا وهي سلطة رئاسة الجلسة، والذي يقول «أعتذر» لا يقوم بهذا المنطوق الإنجازي إلا انطلاقاً من اللحظة التي يكون فيها بالفعل في وضعية يكون فيها قد تجاوز أو تعدى على محدّثه، أو أن يكون معه في وضعية من الوضعيات حيث يتوجب عليه أن يعتذر. والذي يقول «أُعمِّدك» له مكانة تسمح له بالتعميد، وهي أن يكون على الأقل مسيحياً... إلخ. إذاً، إن هذه المكانة ضرورية من أجل أن يقوم المنطوق الإنجازي بدوره، وأن تكون هنالك علاقة شخصية بمعنى من المعاني بين الذي ينطق والمنطوق نفسه. وبتعبير مغاير، وبشكل تجريبي خالص، إن المسيحي الذي يقول «أعمّدك» يقوم بالحركات اللازمة لذلك، ولا يهم بعد ذلك إن كان مؤمناً بالله أو الشيطان؛ وابتداءً من اللحظة التي يقوم فيها بهذا فعلياً، وينطق بالكلمات ضمن الظروف الملائمة لذلك، يصبح الشخص مُعَمَّداً، ويكون المنطوق بذلك منطوقاً إنجازياً. والرئيس الذي يقول «فُتحت الجلسة»، أياً كانت الجلسة، سواء كانت مملة أم تجعله ينام، قد قال: «فُتحت الجلسة». والأمر نفسه بالنسبة إلى الاعتذار، فما يجعل من المنطوق «أعتذر» منطوقاً إنجازياً، ليس بالضرورة أن تكون الذات صادقة عندما تقول «أعتذر»، وإنّما واقعة أنه نطق بالجملة فحسب، حتى إن قال بعدها: سأنتظرك لاحقاً، وسترى ما سأفعله بك. في المقابل، إن ما يُكوِّن الصراحة ليس أن هذه اللامبالاة غير ممكنة، ولكن الصراحة هي دائماً نوع من صياغة الحقيقة على مستويين؛ الأوّل مستوى المنطوق الخاص بالحقيقة نفسها (في هذه الحالة تكون الصراحة مثلها مثل المنطوق الإنجازي، إنها تقول الشيء فحسب)، ثم بعد ذلك يأتي المستوى الثاني، ألا وهو فعل الصراحة، أو المنطوقية الصريحة التي هي تأكيد هذا الحقيقي الذي نقوله، ونعتقد بالفعل، أنه أصيل أصالة الحقيقة. إنني أقول الحقيقة، وأعتقد أنها بالفعل حقيقة، وأعتقد حقيقةً أنني أقول الحقيقة في

اللحظة التي قلت فيها تلك الحقيقة. إن هذه المضاعفة الخاصة بمنطوق الحقيقة المرتبط بالحقيقة التي اعتقد بأنها حقيقة، هذا هو الضروري بالنسبة إلى فعل الصراحة. إن هذين المستويين، في نص فلوطارخوس، الذي اعتمدته هنا، وكما يحدث ذلك في معظم الوقت، غير متميزين في الظاهر، والمستوى الثاني (مستوى التأكيد) يكون مستتراً في الغالب. وما عليكم إلا أن تنظروا في العناصر الخاصة المكونة للمشهد، سترون جيداً أن هنالك في هذه العناصر شيء ما يشير إلى هذا التأكيد. وما هو أساس هو الميزة العامة لهذا التأكيد، وليس هذه الميزة العامة فحسب؛ بل واقع أن هذه الصراحة -وليست دائماً الحالة نفسها- تتم في شكل مشهد يتكون من: الطاغية ويقابله الشخص الذي يتحدث، أو الذي يقدم درساً ويقول الحقيقة، ويحيط به الجلساء الذين تختلف مواقفهم بحسب المناسبات والوضعيات بالنسبة إلى الذي يتحدث... إلخ. وهذا الطقس الاحتفالي لقول الحقيقة، الذي تكون فيه الذات ملتزمة بما تفكر فيه، وبما تقوله، وتشهد بالحقيقة على ما تفكر فيه في منطوقية ما تقوله، هذا هو العنصر الظاهر والبارز في هذا المشهد، وفي هذا النوع من إظهار التحدي. وبتعبير مغاير، أعتقد أن هنالك، داخل منطوق الصراحة، شيئاً يمكن أن نسميه الميثاق أو العهد: ميثاق الذات التي تتحدث مع نفسها. ميثاق له مستويان: مستوى الفعل المنطوقي، ثم هنالك [مستوى] مستتر، أو قد يكون معلناً، والذي ترتبط فيه الذات بالمنطوق الذي قالته، كما ترتبط أيضاً بالمنطوقية. وكأنها تجري تعهداً لما تقوله: أنا الذي قلت هذه الحقيقة، إذاً إنني أرتبط بالمنطوقية وأخاطر بتحمل جميع النتائج. [تتضمن] الصراحة إذاً منطوق الحقيقة، ثم من بعد ذلك هناك عنصر مضمر يمكن أن نسميه بعهد وميثاق الصراحة الخاص بالذات نفسها، وبوساطته ترتبط بمضمون المنطوق وبفعل المنطوق نفسه: أنا الذي قال كذا وكذا. ومن [خلال] هذا التحدي، فإن مشهد الرجل الذي يقف أمام الطاغية ويقول الحقيقة سيكبر، ويظهر على مرأى ومسمع الحضور، وبذلك يظهر هذا الميثاق أو العهد.

والاختلاف الثالث بين المنطوق الإنجازي ومنطوق الصراحة تمثل في الآتي: يفترض المنطوق الإنجازي أن الذي يتحدث له مكانته المسموح بها لينطق بمنطوقه، وإجراء المنطوق؛ يجب أن تكون رئيساً حتى تفتتح فعلياً الجلسة، ويجب أن ترتكب خطأ أو تتخطى حدّاً حتى تقول «أعتذر». في المقابل، ما يميز منطوق الصراحة ليس هو واقع أن الذات التي تتحدث لها مكانة معينة. يمكن أن يكون فيلسوفاً، ويمكن أن يكون صهر الطاغية، أو جليس الملك، أو أيّ أحد من الناس.

إذاً ليست المكانة هي المهمة أو الضرورية. إن ما يميز منطوق الصراحة بالتحديد، وبعيداً عن المكانة وعن كل ما ينظم ويحدد الوضعية، أن الصريح، أو الشخص الصريح، هو الذي يظهر حريته بوصفه فرداً يتحدث. وقبل كل شيء، إن أفلاطون بمنزلته ومكانته يجب عليه أن يعلّم فلسفته -وهو ما طُلب منه- وكان حراً كليةً، عندما طرح عليه دونيس السؤال، في أن لا يجيب، أو يردّ عليه ولا يقول له جئت إلى صقلية أبحث عن إنسان خيّر (وهو ما يعني ضمنياً أنني لم أجده). إن الحرية تعدُّ، في هذه الحالة، إضافةً، بشكل من الأشكال، إلى الوظيفة والمكانة الخاصة بأفلاطون باعتباره معلماً. والأمر نفسه، بالنسبة إلى ديون بوصفه جليس الطاغية وصهره... إلخ. لقد كان يتوجب عليه -وهذه كانت وظيفته- أن يقدم الآراء الجيدة والنصائح الجيدة لدونيس حتى يتمكن من الحكم كما يجب. وقبل كل شيء، ليس من شأنه أن يقول: عندما حكم جيلون كان خيِّراً، والآن عندما حكمت أنت، المدينة تعيش منكوبة. إذاً في الوقت الذي يحدد فيه المنطوق الإنجازي لعبة محددة، حيث تكون مكانة المتحدث والوضعية التي يتحدث فيها محددة سلفاً، وتحدّد بدقة ما يمكن وما يجب أن يقوله، فإنه لا يمكن أن تكون هنالك صراحة إلا عندما تكون هنالك حرية في منطوقية الحقيقة، وحرية الفعل الذي به تقول الذات الحقيقة، وأيضاً حرية هذا العهد والميثاق الذي بوساطته تكون الذات التي تتحدث في علاقة بالمنطوق ومنطوقية الحقيقة. وفي هذه الحالة، وفي

قلب الصراحة هذه، لا نجد المكانة الاجتماعية والمؤسساتية للذات، وإنما الذي نجده هو شجاعتها.

إن الصراحة -وهنا سألخّص، معتذراً عن الإطالة والتكرار- إذاً طريقة في الكلام؛ وبتحديد أكثر، إنها طريقة في قول الحقيقي؛ وثالثاً، هي طريقة في قول الحق، حيث تفتح الذات على نفسها خطراً بسبب قولها للحقيقة؛ ورابعاً، إن الصراحة هي طريقة للدخول في هذا الخطر المرتبط بقول الحقّ، وذلك بتشكيل وتكوين الذات عينها بوصفها شريكاً بطريقة ما لنفسها عندما تتحدث، وبحكم ارتباطها بمنطوق الحقيقة، وبمنطوقية الحقيقة؛ وأخيراً، إنها طريقة للارتباط مع ذات النفس في منطوق الحقيقة، والارتباط بحرية أو بشكل حرّ مع ذات النفس في فعل الشجاعة. إن الصراحة هي الشجاعة الحرة، وبها ترتبط ذات النفس بفعل قول الحقيقة. ويمكن القول كذلك إن الصراحة هي أخلاق قول الحقّ في فعلها المخاطر والحر، أو فعلها الذي يحمل المخاطر والحرية. وفي هذه الحالة، بالنسبة إلى كلمة الصراحة، التي كانت تعني في استعمالها المحدود توجيه الضمير، قد أصبحت تعني «القول الصريح». ويمكن، في اعتقادي، إذا [قدمنا] هذا التحديد الواسع قليلاً والعام كذلك، أن أقترح [ترجمةً] لكلمة الصراحة كلمة الصدقية (véridicité). إن الصريح هو الذي يستعمل الصراحة، وهو الإنسان الصادق؛ بمعنى الشخص الذي يمتلك الشجاعة، ويخاطر بقول الحق، حيث يصبح قول الحق نوعاً من العهد والميثاق الخاص بالناطق (énonciateur) بالحقيقة، تحديداً؛ إنه الحقيقي. ويبدو لي (يمكن أن نعود إلى هذا، لست أدري إذا كان سيتوافر لدي الوقت لذلك) أن الصدق النيتشوي هو طريقة لاستعمال هذا المفهوم، الذي نجد أصوله البعيدة في مفهوم الصراحة (وقول الحق) بوصفه خطراً على الذي ينطقه، وبوصفه خطراً مقبولاً من قبل ناطقه.

اعذروني على هذا التأخير والتباطؤ؛ لأن الأمر يتطلب أن أضع مسألة الصراحة في سياق ثلاثي، ومنه أشرع في معالجتها. أوّلاً -وإذا شئتم- إذا

اعتمدنا هذا التعريف للصراحة، فإنكم ترون بداية انبثاق وظهور سؤال فلسفي أساسي. إننا نرى، على كل حال، أن الصراحة تطرح سؤالاً فلسفياً أساسياً، ألا وهو سؤال العلاقة بين الحرية والحقيقة. وليس المقصود بذلك [السؤال] الذي نعرفه جيداً، وهو: إلى أي حدٍّ تلزم ممارسة الحرية، ولكن، بشكل ما، إن الأمر يتعلق بسؤال معكوس: كيف وضمن أية معايير أو مقاييس يكون الالتزام بالحقيقة -«الالتزام بالحقيقة»، و«الالتزام بوساطة الحقيقة وبوساطة قول الحق»- يعني ممارسة الحرية في الوقت نفسه، وللممارسة الخطرة للحرية؟ كيف يكون [واقع] الالتزام بالحقيقة (الالتزام بقول الحق، الالتزام بوساطة الحقيقة، وبوساطة المضمون الذي قيل، وبفعل القول)، وهل يُعدُّ بالفعل ممارسة للحرية؟ بناء على هذا السؤال، أعتقد أنه يجب تطوير وإنجاز تحليل كامل حول الصراحة.

ثانياً، هنالك سياق منهجي دقيق جداً، وقريب من التحليل المقدّم الذي أريد أن ألخّصه بشكل تخطيطي عام. إذا اعتمدنا هذا التعريف العام للصراحة، وذلك انطلاقاً من مثال فلوطارخوس، فإننا سنرى أن الصراحة هي طريقة في القول تحمل «آثاراً ارتدادية» على الذات نفسها، لعلّي لم أكن واضحاً كفاية حول هذا الموضوع، ولكن، إذا شئتم؛ ذلك ليس بسبب واقعة أن [دونيس] أراد قتل أفلاطون لأنه قال ما قاله؛ لذا ثمّة صراحة؛ هنالك صراحة ابتداءً من اللحظة التي قبل فيها أفلاطون خطر الإبعاد، أو القتل، أو البيع... إلخ وذلك بقوله الحقيقة. إذاً، إن الصراحة هي ذلك الشيء الذي به ترتبط الذات بالمنطوق، [و]المنطوقية، وبنتائج هذا المنطوق والمنطوقية عليها. حسناً، إذا كانت هذه هي الصراحة، فإنكم ترون أن لدينا هنا جملة من التحليلات الممكنة الخاصة بأثر الخطاب. تعرفون جيداً المشكلات والتمييز الذي يمكن أن يقوم بين تحليل اللغة وأحداث ووقائع اللغة وتحليل الخطابات. وما نسميه، أو ما يمكن لنا أن نسميه، على كل حال، تداولية الخطاب (pragmatique du discours)، فما هي هذه التداولية الخطابية؟

حسناً، إنها تحليل لما يؤثر ويعدل في معنى وقيمة المنطوق في وضعية واقعية. في مثل هذه الحالة، وكما ترون، إن تحليل أو تعيين شيء مثل المنطوق الإنجازي ينتمي أو يدخل ضمن دائرة التداولية الخطابية. لديكم وضعية معينة، ومنزلة معينة للذات المتكلمة، ولديكم المنطوق الذي يقول: «فُتحت الجلسة»، ستكون لها قيمة معينة ومعنى معين، لن يكون هو نفسه في وضعية مغايرة إذا كانت الذات المتكلمة مختلفة. فإذا قال صحفي ما وهو جالس في إحدى زوايا القاعة: «فُتحت الجلسة»، فإنه يعلم أن الجلسة قد افتتحت فعلاً، ولكن إذا قال رئيس الجلسة: «فُتحت الجلسة»، فإنكم تعرفون أن المنطوق ليس له المعنى والقيمة نفسها مقارنة بما قاله الصحفي. إن المنطوق الإنجازي هو الذي يفتتح فعلياً الجلسة؛ كل هذا أصبح معروفاً. وعليه، إنكم ترون أن التحليل الخاص بالتداولية الخطابية هو تحليل للعناصر والآليات التي بوساطتها تكون الوضعية، التي يوجد فيها الناطق (énonciateur)، ستعدل من قيمة ومعنى الخطاب. يغير الخطاب معناه تبعاً لهذه الوضعية. وتداولية الخطاب هي: بأي شيء تكون الوضعية أو منزلة الذات المتكلمة تعدل أو تؤثر في معنى وقيمة المنطوق؟

مع الصراحة سنرى ظهور مجموعة من أحداث الخطاب مختلفة كلية، وهي تقريباً عكس ما نسميه تداولية الخطاب. يتعلق الأمر في الصراحة بسلسلة كاملة من الخطابات، حيث لا تكون الوضعية الحقيقية للمتحدث هي التي تؤثّر أو تعدّل من قيمة المنطوق. في الصراحة، يؤثر المنطوق وفعل المنطوقية، في الوقت نفسه، وذلك بطريقة أو بأخرى، من نمط وجود الذات وقيامها به بلا قيد ولا شرط -إننا ننظر في هذه الأشياء في شكلها العام والمحايد- وإن الذي قال ذلك الشيء قد قاله بالفعل، ويرتبط به بعهد معلن قليلاً أو كثيراً؛ نظراً لأنه قد قاله[1]. إن هذا المفعول الارتدادي، الذي يجعل من حدث المنطوق

[1] يمكن اختصار هذه الفقرة كلها بهذه الجملة: «تؤثر الصراحة في قائلها». (م).

يؤثر في نمط وجود الذات، حيث تتعدل هذه الذات، أو على كل حال تحدد وتدقق نمط وجودها باعتبارها ذاتاً تتحدث، هذا هو، فيما أعتقد، ما يميز نمط هذا الخطاب المختلف كليةً عن التداولية. وهذا ما نسميه، إذا شئتم، وذلك بعد أن ننزع من الكلمة كل ما هو عاطفي، مأساوية الخطاب (la dramatique du discours)، وهو تحليل لأحداث الخطاب التي تبين كيف أن حدث المنطوق ذاته يمكن أن يؤثر على الذات الناطقة. وهذا ما نسميه أحد ملامح وأشكال مأساوية الخطاب الحقيقي. يتعلق الأمر في الصراحة بالطريقة التي نؤكد فيها الحقيقي، وبالفعل نفسه الخاص بهذا التأكيد، وكيف نتشكل ونتكون بوصفنا ذلك الشخص الذي قال الحقيقي، والذي يعترف بأنه هو القائل لهذا الحقيقي. وتحليل الصراحة هو تحليل لمأساوية الخطاب الحقيقي الذي يظهر عهد الذات المتكلمة مع نفسها في فعل قول الحقيقة. وأعتقد أنه يمكننا، بهذه الطريقة، القيام بتحليل كامل لمأساوية الخطاب، وللأشكال المختلفة لمأساوية الخطاب الحقيقي، ومنها خطاب: النبي أو الرسول، والعراف، والفيلسوف، والعالم. وهذا كلّه، ومهما كانت التحديدات الاجتماعية الفعلية التي يمكن أن تحدد [مكانتهم]، هذا كلّه في الواقع يؤدي نوعاً من مأساوية الخطاب الحقيقي؛ بمعنى، لديهم نوع من الارتباط مع الحقيقة التي يقولونها بوصفهم ذواتاً. ومن الواضح أنهم لا يرتبطون بالطريقة نفسها مع الحقيقة التي يقولونها، سواء عندما يتحدث الشخص بوصفه عرافاً، أو فيلسوفاً، أو رسولاً، أو عالماً داخل مؤسسة علمية. هذا الاختلاف في نمط ارتباط الذات مع منطوقية الحقيقة، فيما أعتقد، هو الذي يفتح المجال لدراسات ممكنة حول مأساوية الخطاب الحقيقي.

وعليه، إنني أصل الآن إلى ما أريد القيام به قليلاً في هذه السنة. وسنأخذ، خلفيةً عامةً، المشكلةَ الفلسفية الخاصة بالعلاقة بين الالتزام بالحقيقة وممارسة الحقيقة، معتمدين وجهة النظر المنهجية التي سميناها المأساوية العامة للخطاب الحقيقي. وهنا، أريد أن أعرف إذا كان بالإمكان،

وانطلاقاً من هذه النظرة المزدوجة (الفلسفية والمنهجية)، القيام بتاريخ، وبجنيالوجيا... إلخ لما يمكن أن نسميه الخطاب السياسي. فهل ثمّة مأساوية سياسية للخطاب الحقيقي، وما هي الأشكال والبنيات المختلفة لمأساوية الخطاب السياسي؟ وبتعبير آخر، عندما يقف شخص ما في المدينة أو أمام الطاغية، أو عندما يقترب الجليس من الشخص الذي يمارس السلطة، أو عندما يصعد الرجل السياسي إلى المنصة ويقول: «أقول لكم الحقيقة». في مثل هذه الحالة، إن السؤال المطروح هو: ما نمط مأساوية الخطاب الحقيقي الذي يقوم به؟ إذاً، إن ما أريد القيام به هذه السنة هو كتابة تاريخ خطاب الحكمانية الذي سيتخذ خط وجهته من مأساوية الخطاب الحقيقي، وسيحاول أن يعاين بعض الأشكال الكبرى لمأساوية الخطاب الحقيقي.

وأريد أن أتخذ، كنقطة انطلاق محددة، الطريقة التي نرى بها كيفية تشكل مفهوم الصراحة هذا: كيف يمكننا معاينة تشكل نوع من مأساوية الخطاب الحقيقي في النظام السياسي، والمتمثل في خطاب المستشار قديماً؟ وكيف أن الصراحة، التي ميزت الخطيب العمومي، ستنتقل إلى مفهوم للصراحة سيميز مأساوية المستشار (le conseiller)، الذي يكون بجانب الأمير، ويأخذ الكلمة، ويقول له ما يجب أن يفعل؟ إنها الصور الأولى التي أريد دراستها. وثانياً، أريد دراسة صورة ما أسميه هكذا، وبشكل تخطيطي، -كل هذه الكلمات هي بطبيعة الحال كلمات اعتباطية/ تعسفية-مأساوية الوزير (le ministre)؛ بمعنى، هذه المأساوية الجديدة للخطاب الحقيقي في النظام السياسي الذي ظهر في حدود القرن السادس عشر عندما بدأ فن الحكم يأخذ مكانته واستقلاليته، و[يحدد] تقنيته الخاصة وفقاً لطبيعة الدولة. فما هو هذا الخطاب الحقيقي الذي سيتوجه إلى العاهل من قبل «وزيره»*، وذلك باسم شيء يُسمى داعي المصلحة العليا للدولة (la raison d'Etat)، وبالنظر إلى

---

* حدد ذلك فوكو: بين قوسين.

شكل من المعرفة، الذي هو معرفة الدولة[2]؟ وثالثاً، يمكننا -لكن لست أدري إن كان لدي الوقت أم لا- دراسة ظهور وجه ثالث لمأساوية الخطاب الحقيقي في النظام السياسي، ألا وهو صورة الناقد (le critique). فما هو الخطاب النقدي في النظام السياسي الذي نراه يتشكل، ويتطور، ويأخذ على كل حال نوعاً من المكانة في القرن الثامن عشر، ثمّ استمرت بعد ذلك في القرنين التاسع عشر والعشرين؟ وأخيراً، بطبيعة الحال، يمكننا أن نعاين وجهاً أو صورة رابعة وكبيرة في مأساوية الخطاب الحقيقي في النظام السياسي، ألا وهي صورة الثوري (révolutionnaire). فمن هذا الذي يقوم من وسط المجتمع ويقول: أقول الحقيقي، وأقول الحقيقي باسم الثورة التي أقوم بها، والتي سنقوم بها معاً؟

هذا هو -إذا شئتم- الإطار العام لدراسات هذه السنة. وعليه، إنني متأخر ومتقدم في الوقت نفسه؛ متأخر بالنسبة إلى ما أريد أن أقوم به، ومتقدم إذا أردت أن أتوقّف عند هذا الحد. [...]* إذاً السلسلة الأولى من الدراسات، أو الاعتبارات الأولى حول الطريقة التي تشكل بها هذا

---

[2] حول تحليل فوكو لداعي المصلحة العليا للدولة، انظر ترجمتنا لدرسه لعام 78-79 وعنوانه: **السياسة الحيوية.** (م).

* أضاف م.ف: وقبل أن أبدأ بقليل تاريخ هذه الصراحة والوجه الأول الخاص بالمستشار، أريد أن أشير ليس إلى سؤال، وإلى هذا الموضوع الذي طرحته في المرة الأخيرة، ألا وهو إمكانية -إذا كنتم ترغبون في ذلك- إجراء لقاء مع كل من يجري أبحاثاً. ومرة أخرى، إن ذلك لا يعني استبعاداً للآخرين، ولكن يمكن أن تكون هنالك بالفعل أسئلة، وعلاقات عمل مختلفة قليلاً عن العلاقة المشهدية التي نراها في الدرس. لا أدري، هل ثمة من بينكم من يبحث، ويرغب في أن نتحدث عن بحثه، أو من يرغب في أن يطرح علي بعض الأسئلة حول ما أقول، ولكن من خلال البحث الذي يقوم به، وهل يناسبكم الأربعاء القادم في حدود منتصف النهار أو الساعة الثانية عشرة والربع؟ سنخصص نصف ساعة لتناول القهوة، ومن ثم نذهب إلى القاعة المجاورة؛ أي القاعة رقم 3. وسنلتقي بحدود عشرين أو ثلاثين، وعلى كل حال، عدد قليل... موافقون، وهل ترغبون في أن نقوم بذلك؟

الشخص، وفي المحصلة هذا النوع من مأساوية الخطاب الذي يمثله ديون في نص فلوطارخوس. يعود المشهد، الذي حدثتكم عنه، إلى القرن الرابع قبل الميلاد (كتب من قبل فلوطارخوس في بداية القرن الثاني بعد ميلاد المسيح). نرى صورة هذا المستشار الخاص بالأمير، الذي يظهر بجانبه، وقريب منه، وحتى مرتبط به برباط قرابة، ويتوجه إليه، ويقول له الحقيقة. يقول له الحقيقة في نوع من الخطاب الذي سمّاه فلوطارخوس الصراحة. لقد حاولت أن أقدم لكم لمحة عامة عن هذا المفهوم، والمشاكل التي يطرحها. ولكن، في النهاية، يجب أن لا ننسى أنه عندما نتناول التاريخ التعاقبي لمفهوم الصراحة، فإنه لم يكن له أبداً في النصوص الكلاسيكية، وفي نصوص القرن الرابع قبل الميلاد، المعنى الذي أسبغه عليه فلوطارخوس؛ المعنى الذي استعمله فيما يخص ديون. استعمال كلمة الصراحة في النصوص الكلاسيكية هو نوعاً ما استعمال معقد ومختلف إلى حدّ كبير. أريد اليوم، وكذلك في الحصة القادمة، أن أشير إلى بعض هذه الاستعمالات.

أوّلاً، في الوقت الذي تبدو فيه الصراحة مرتبطة بالفضيلة في نص فلوطارخوس -بالارتباط مع ما قلته لكم، وبما سأحاول أن أجليه هذه السنة- وبميزة شخصية وبالشجاعة (إنها الشجاعة في حرية قول الحق)، لا تتضمن كلمة الصراحة، كما استعملت في المرحلة الكلاسيكية، أو على الأقل لا تتضمن بشكل أولي وأساسي وجوهري هذا البعد الخاص بالشجاعة الشخصية، وإنما كانت مفهوماً يرتبط بأمرين: من جهة نوع من البنية السياسية التي تميز المدينة، وثانياً، نوع من المكانة الاجتماعية والسياسية لبعض الأفراد داخل هذه المدينة. أوّلاً، الصراحة بوصفها بنية سياسية. سأحيل إلى مرجع واحد فقط، وهو مرجع لا يعود إلى القرن الرابع، بما أن الذي كتبه بوليبوس أو بوليبوسوس (Polybe) [3]، لكنه يطرح المشكلة. في نص

---

[3] هو مؤرخ وسياسي يوناني ولد في حدود (206) وتوفي في عام (120 ق.م). يعدُّ =

بوليبوس (الكتاب الثاني، الفصل 38، الفقرة 6)، [حُدّد] نظام الآخيين (Achéens)[4] بثلاث ميزات كبرى؛ يقول: نجد في المدن الآخية، أوّلاً، الديمقراطية (demokratie)، وثانياً المساواة (isogoria)، وثالثاً الصراحة (parresia)[2]. لا تعني الديمقراطية مشاركة الجميع، ولكن مشاركة الشعب كله (demos)؛ بمعنى كل من يوصف بالمواطن، ومن ثمّ يعدُّ عضواً في الشعب، ويحق له المشاركة في الحكم. وثانياً، المساواة التي ترتبط ببنية الحقوق والواجبات والحرية والالتزام في وحدة متساوية. وهنا، تنطبق كذلك على الذين يشكلون الشعب، ولهم منزلة المواطن. وأخيراً، أو الميزة الثالثة لهذه المدن/ الدول، ألا وهي الصراحة، وتعني الصراحة حرية المواطنين في أخذ الكلمة، وبطبيعة الحال أخذ الكلمة في المجال السياسي مفهوماً في صورته المجردة (النشاط السياسي)، أو في شكله الملموس: الحق في المجلس، وفي التمثيل، وفي الاجتماع في المجلس حتى إن لم تكن له مسؤولية محددة، وحتى إن لم يكن قاضياً، فله الحق في الحضور، وفي الكلام، وفي قول الحق، وفي أن يعدّ نفسه قائلاً للحقيقة، وفي أن يؤكدها. هذه هي الصراحة؛ إنها بنية سياسية.

والآن، لديكم سلسلة من الاستعمالات الأخرى لكلمة الصراحة ترتبط قليلاً بالبنية السياسية العامة للمدينة مقارنةً بالمكانة الخاصة للأفراد. [وهكذا] تظهر بوضوح في نصوص كثيرة ليوريبيد أو يوريبيديس (Euripide). أولاً، تجدونها في التراجيديا المسماة **(إيون)** (Ion)، في الأبيات (668-675): «سوف أذهب، لكن شيئاً واحداً ينقص حظي، فإن لم أعثر، يا والدي، على من أنجبتني فسوف لن أطيق الحياة. إن كان لي أن أتمنى، فلعلّ من أنجبتني

= من أكبر المؤرخين اليونانيين في عصره. اشتهر بكتابه **التاريخ العام للجمهورية اليونانية**. (م).

[4] الآخيون: هم السكان الأوائل لليونان، وكانوا يقطنون الجنوب الشرقي لليونان، بحسب بعض المؤرخين. (م).

تكون امرأة من أثينا، [هذه المرأة التي أنجبتني والتي أبحث عنها؛ م.ف] كي تكون لي حرية الكلام بفضل نسب والدتي [حتى أحصل على الصراحة من أمي (hos moi gentai metrothen parresia)؛ م.ف]. فإذا جاء أجنبي إلى المدينة بدماء خالصة، فإنه على الرغم من كونه مواطناً بالاسم، يظل لسانه عبداً، ولن تكون له حرية الكلام [ليس لديه الصراحة (ouk ekhei parresian)؛ م.ف]»[3]. وعليه، ماذا يعني هذا النص، وماذا نرى فيه؟ يتعلق الأمر بشخص يبحث عن أصل مولده، ولا يعرف من هي أمه، كما يريد الانتماء إلى المدينة، وإلى جماعة اجتماعية، حتى يكون له الحق في الكلام. وبما أنه في أثينا، فإنه يبحث عن هذه المرأة، ويأمل أن التي سيكتشفها تكون امرأة أثينية، وتنتمي إلى هذه الجماعة، وإلى هذا الشعب. وبناء على هذا المولد سيكون له الحق في الكلام الحرّ، ومن ثمّ يكون له الحق في الصراحة؛ ذلك لأنه يعيش في مدينة (غير ملوثة)، بمعنى في مدينة تحتفظ بتقاليدها العريقة، وفي مدينة دستورها (politeia) لم يُخرق من قبل طاغية أو مستبد، ولا بإدماج مسرف لأناس ليسوا مواطنين حقيقيين. وفي مثل هذه المدينة التي لم تلوث، وبقي فيها الدستور كما يجب أن يكون، المواطنون وحدهم لهم الحق في الصراحة. وكما ترون، خارج هذا الموضوع العام الذي يدور حول الأمومة، وهذا الشخص الوحيد المرتبط بالحق في الكلام والانتماء إلى الشعب، هنالك أمران يستحقان الوقوف عندهما؛ أولاً، إن هذا الحق في الكلام، هذه الصراحة تكون منقولة، وبالنظر إلى ذلك، فإنها منقولة، في هذه الحالة، من قبل الأم. وثانياً، ترون أيضاً، أنه في مقابل المواطنين الذين لهم الحق في الكلام، تظهر وتتحدد منزلة الأجنبي، وذلك بالنظر إلى أن المدينة غير ملوثة ولغتها محفوظة. وبتحديد دقيق: لسانه عبد (to ge stoma dolon)؛ بمعنى الحق في الكلام، والتقييد على حرية الخطاب السياسي كلياً. ليس له هذه الحرية في الخطاب السياسي، ليس له الصراحة، إذاً هنالك: انتماء إلى الشعب، وإلى الصراحة باعتبارها حقاً في الكلام،

والحقّ في الكلام يورّث من الأم، وأخيراً استبعاد غير المواطنين، وحفظ لسانهم أو لغتهم. هذا ما يظهر في هذا النص.

أريد الآن أن أتوقف عند هذا الحد مع أن الموضوع لم ينتهِ كلياً، وأشعر أنني إذا بدأت في إجراء المقارنة بين نصوص يوريبيديس، فإننا سنستغرق وقتاً طويلاً؛ لذا سنستأنف في الحصة القادمة، وشكراً.



الهوامش

(1) انظر في المرجعين الآتيين:

J.L.Austin, Quand dire, c'est faire, trad. G.Lange,Paris, Le Seuil,1970&J.Searl, Les Actes du langage, trad. H. Pauchard, Paris, Hermann, 1977.

انظر كذلك الترجمة العربية للكتاب الأول:

جون لانكشو أوستن، **نظرية أفعال الكلام العامة، أو كيف ننجز الأشياء بالكلام**، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء-المغرب، 2008. وبالنسبة إلى جون سيرل يمكن العودة إلى كتابه **العقل واللغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعي**، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، 2006.

(2) Polube, Histoires, livre II, 38, 6, trad. P.Pedech, Paris, Les Belles Lettres, 1970, p.83.

(3) Ion, vers 671-675, in Euripide, Tragédies, t.III, trad.H. Grégoire, Paris, Les Belles Lettres, 1976, p.211.

انظر كذلك الترجمة العربية في: يوريبيديس، **عابدات باخوس، إيون، هيبولوتوس**، ترجمة عبد المعطي شعراوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة-مصر، 2008، ص 271. (م).



درس 19 كانون الثاني/يناير
الساعة الأولى

شخصية إيون في الأسطورة والتاريخ الأثيني - السياق السياسي لتراجيديا يوريبيديس: سلام نيسياس. قصة مولد إيون - مخطط كشف الحقيقة في التراجيديا- المضامين الثلاثة لقول الحق: الاستشارة الإلهية/ الاعتراف/ الخطاب السياسي - مقارنة بنيوية بين إيون وأوديب - الملك - مغامرات قول الحق عند إيون: الأكذوبة المزدوجة.

أريد اليوم أن أتابع قليلاً دراسة هذا المفهوم الخاص بالصراحة. ويبدو، بشكل تقريبي وأوّلي، أنه يغطّي مجالاً واسعاً، بما أن اللفظ نفسه يحيل، من جهة، إلى «قول كل شيء»، ومن جهة أخرى إلى «قول الحق»، ومن جهة ثالثة إلى «القول الصريح». قول كلّ شيء، قول الحق، قول صريح. هذه هي المحاور الثلاثة للمفهوم. وقد سبق لي أن أثرت هذا المفهوم، كما تتذكرون، في سياق توجيه الضمير. وأريد في هذه السنة دراسته ضمن سياق أوسع، ألا وهو حكم الذات وحكم الآخرين.

حاولت في الحصة الأخيرة، أن أبيّن بعض معالم مفهوم الصراحة كما يظهر في نصٍّ من النوع المتوسط، ألا وهو نص فلوطارخوس؛ حيث قدم لنا مشهداً في المواجهة الصريحة بين أفلاطون أولاً، ثم ديون ثانياً مع الطاغية

دونيس. وانطلاقاً من هذا المدخل الأوّلي، أريد الآن أن أعود إلى الوراء قليلاً، وأن أتابع بتفصيل أكثر قصة وتاريخ، أو على كل حال مختلف طبقات تاريخ مفهوم الصراحة، وبشكل أساسي ضمن أفق الدلالات السياسية. ومن بين النصوص الكلاسيكية المهمة والخاصة بهذا المفهوم، يبدو لي أننا نجد بعضها في نصوص يوريبيديس، ولاسيّما في أربعة نصوص هي: «**إيون**»، «**الفينيقيون**» (Les Phéniciennes)، «**هيبوليت**» (Hippolyte)، «**الباخوسيات أو عابدات باخوس**» (Les Bacchantes). ولقد حدثتكم بسرعة في الحصة الأخيرة عن نص «**إيون**». هذا النص الذي نرى فيه البطل الرئيس إيون يتحدث عن عدم معرفته بأمّه، وأنه في حاجة إلى أن يعرف من تكون أمّه. ولا يريد أن يعرف أمه فحسب، لكنّه يأمل أن تكون أمّه أثينية، حتى يحصل من عندها على الحقّ في الحديث الحرّ، وأن يحصل منها على الصراحة. وكما قال، إنه: إذا جاء أجنبي إلى المدينة بدماء خالصة، حتى إن كان مواطناً بالاسم، فإن لسانه يظل عبداً، ولن تكون له حرية الكلام [ليس لديه الصراحة (ouk ekhei parresian)؛ م.ف][1]. هذا هو النص الذي علقت عليه في الحصة الماضية.

إذاً، بالنسبة إلى هذا النص، يمكننا بطبيعة الحال أن نبين بعض العناصر. في طبعة بودي (Budé) ليوريبيديس، غريغوار (Grégoire) هو الذي وثّق النص -أعتقد أنه توثيق مهم للغاية. ومن الناحية التاريخية، أعتقد أنه ليس فحسب توثيقاً مناسبة، لكنّه توثيق جيد؛ لأنه على الرغم من قِدَم الطبعة، التي تعود إلى عام (1925 أو 1930)، لاحظت أن مؤرّخي الأدب لم يغيّروا شيئاً ذا بال من الناحية التاريخية- يقول: حسناً، إن إيون شاب يتميز بأخلاق حميدة، وبنبل عالٍ، ويتسم (بورع) صادق، وبلمسة رقيقة من الحزن، كما يتمتع (بذكاء تلقائي)، وبـ(حيوية الشباب الرائعة)، ويحرص على (القول الصريح)[2]. حسناً، يبدو لي أن مشكلة هذا القول الصريح مختلفة قليلاً، ولها أبعاد مختلفة، من الناحية النفسية، عن تلك التي أشار إليها غريغوار في

ملاحظاته التوثيقية. والحقُّ أنني إذا كنت أهتم بنص إيون، فلأنه يحتلُّ وضعية وسطى، أو لنقل يحتلّ الثلث الأول من المسرحية، الذي يمكننا القول إنّه مخصّص كليّةً للصراحة. وعلى كل حال، إن الصراحة تَعبُره من أوله إلى آخره (قول كلّ شيء، قول الحقيقة، القول الصريح).

لننظر، إذا شئتم، في قصة الأحداث التاريخية التي تستعمل خلفيةً للتراجيديا. لا ينتمي إيون إلى مجموعة أسطورية في التراث الإغريقي، وليس له مكانة في أيٍّ من الممارسات الثقافية المعروفة. إنها شخصية متأخّرة، وشخصية مصطنعة، يبدو أنها ظهرت بدايةً في شكل محتشم ضمن الجنيالوجيات[1] أو الأنساب المعروفة، التي استُعملت ابتداءً من القرن السابع، ونُشِّطت غالباً في القرن الرابع قبل الميلاد. ويتعلق الأمر في هذه الأنساب، كما تعلمون، بترسيخ وتبرير/تسويغ النفوذ السياسي والأخلاقي لبعض العائلات الكبيرة، أو بمنح أجداد وأسلاف للمدينة، والمطالبة بحقوق هذه المدينة، وبتسويغ سياسة معيّنة... إلخ. وفي هذه الأنساب السياسية والمصطنعة والمتأخرة ظهر إيون (كنت سأقول: مثلما يدلّ على ذلك اسمه) بوصفه سلفاً أو جدّاً للإيونيين (Ioniens)[2]؛ بمعنى اصطنع اسم إيون جدّاً للإيونيين الذين صُنّفوا منذ وقت طويل تحت هذا الاسم. وبهذه الطريقة فسّر هيرودوت كيف أن الإيونيين، الذين كانوا يسكنون في البيلوبونيس

[1] يشير الفعل (généalogein) في اليونانية إلى سرد الأصول. ويفترض هذا السرد معرفة بمعنى وقيمة الجماعات العائلية التي تشكل المجتمع. وفي القرن التاسع عشر أعطى شارل دارون لهذه الكلمة معنى محدداً يتصل بنظريته في أصل الأنواع وتطورها. وفي هذه الفترة أيضاً، اكتسبت الكلمة معنى فلسفياً عند فريدريك نيتشه الذي استعملها في كتابه: **جنيالوجيا الأخلاق**، حيث أصبحت تشير إلى معنيين مختلفين ولكنهما متكاملان هما: البحث في الأصول وفي الوقت نفسه دراسة التطور والتكون والتحول. (م).

[2] الإيونيون مجموعة من السكان اليونانيين القدماء الذي عاشوا في أجزاء مختلفة من البلوبونيس، أو في الجهة الجنوبية من اليونان. (م).

(Péloponnèse)[3]- بمعنى في الجزء المسمّى الأخية البيلوبونيسية (Achaïe du Péloponnèse)[4]- لم يكونوا يُسمَّون الإيونيين، وإنما كانوا يُسمَّون البلاساجيين (Plasges)[5]. ولكن في عصر إيون، ابن كسوثوس (Xouthos)، تمت تسميتهم بالإيونيين(3). إذاً، يعدّ إيون هو البطل، وهو صاحب السلطة عند الإيونيين (éponyme)[6]، وهو جدّهم المشترك. هذه هي -إذا شئتم- الموضوعة العامة للأنساب التي تتحدث عن إيون.

سأترك جانباً الروايات المختلفة وتطوراتها المتعاقبة حول هذه الأنساب. وأريد أن أشير فحسب إلى الآتي: إن إيون هو جدّ الإيونيين، وقد تمت معاينته وتحديده أوّلاً في أخِيَّة، ولكن بالنظر إلى صعود قوة [أثينا]، وبالنظر إلى التعارض الملحوظ والمتزايد بين أثينا واسبرطة، وبالنظر إلى أن أثينا أصبحت تطالب بحقها في قيادة الإيونيين، فإنها أصبحت تميل أكثر فأكثر إلى تمثيل مدينة الإيونيين، وتطالب بالإيونيين كما لو أنهم أثينيون، أو كما لو أنهم الممثلون الرئيسيون لتاريخ أثينا. وهكذا، نرى أنّ إيون ينتقل شيئاً فشيئاً من أخية إلى أثينا، ليصل إليها في شكل خرافي (légendaire)[7]، وفي صورة مهاجر، لكنّه مهاجر مهم؛ بل مهاجر مقرر، بما أنه تنسب إليه أول ثورة

---

[3] البيلوبونيس: منطقة في جنوب اليونان. (م).

[4] الآخيون: هو اسم اليونان في العصر المسيني، لهذا كان يطلق عليهم المسينيين وكانت لغتهم الآخية، وتشتمل على سكان جنوب شرقي اليونان. (م).

[5] البيلاساجيون: هو الاسم الأول الذي سُمّي به سكان اليونان قديماً، وذلك قبل الغزو الآخي والإيوني، ويمثلون عند هوميروس السكان الأصليين لليونان، مع العلم أن أصل الكلمة ومعناها مختلف عليه. (م).

[6] وظيفة صاحب السلطة في بلاد اليونان والرمان، ويُلقب العهد باسمه. (م).

[7] إذا شئنا الدقة، يجب استعمال لفظ أسطوري (mythique)، لأن إيون ابن الإله أبولون. ونعلم أن من شروط الأسطورة أن يكون أبطالها من الآلهة أو نصف الآلهة، وليس الحال كذلك في الخرافة. ولكن يبدو أن فوكو لم يكن معنياً هنا بتدقيق المفاهيم، أو لعله كان يهدف إلى التقليل من قيمة هذه القصص. (م).

كبرى، أو إصلاح كبير لدستور الأثينيين، وإليه ينسب التغيير الآتي: بعد التأسيس الأول لأثينا، حدث نوع من التأسيس الثاني، أو على كل حال إعادة تنظيم داخلي لأثينا، والذي بموجبه قُسِّم الشعب الأثيني إلى أربع قبائل؛ وهذه القبائل الأربعة هي التي تشكل أصل أثينا وتنظيمها السياسي. نقرأ هذه الرواية عند أرسطو في كتابه (**دستور الأثينيين**) (Constitution d'Athènes)؛ [حيث] رتّب تسلسليّاً الثورات الإحدى عشرة أو الإصلاحات الإحدى عشرة الكبرى لمدينة أثينا. ومن بين هذه الثورات الأولى أو الإصلاحات الأولى تلك التي أسسها إيون بأربع قبائل[4]. ولكن إيون شخص قدم من أخِية بالنسبة إلى أرسطو، وهاجر إلى أثينا، وأعاد تنظيم أثينا. وعلى هذا الأساس، نرى جيداً، تلك المشكلات والعقبات التي يمكن أن تثيرها مثل هذه الخرافات في الوقت الذي تدّعي فيه أثينا لنفسها بالأصالة؛ بمعنى لفكرة أو واقعة أن السكان الأثينيين هم، وعلى خلاف اليونانيين الآخرين الذي قدموا من جهات مختلفة، وُلِدوا في أرض أثينا. إذاً، في الوقت الذي كان فيه الأثينيون يرغبون في الاختلاف عن بقية اليونانيين، ويؤكدون أصالة مولدهم، وفي الوقت الذي بدؤوا فيه يمارسون الهيمنة السياسية على العالم الإيوني، في هذا الوقت بالذات كيف يمكن القبول بأن إيون المهاجر هو الذي قام بإصلاح أثينا؟ من هنا نجد -إذا شئتم- هذا الاتجاه، أو هذا التوجه الدائم لهذه الخرافة التي تعمل على دمج، وإدخال إيون بدقة متناهية في التاريخ الأثيني. وفي الإطار العام لهذه الحركة، ولهذا التوجه في صياغة هذه الخرافة، تقع أو تنتظم أو تدخل تراجيديا يوريبيديس، و[كذلك] تراجيديا أخرى، لكنّها لم تصلنا، وهي تراجيديا سوفوكليس (Sophocle)، وعنوانها «**كروز**» (Créuse). ويبدو أنها كتبت قبل تراجيديا «**إيون**» ليوريبيديس بوقت قليل[5]. وإذا كان ثمّة احتمال في أن تكون تراجيديا سوفوكليس قد طرحت الموضوع، فإن المؤكد أن تراجيديا يوريبيديس في «**إيون**» قد قامت بصياغة كاملة لهذه الخرافة، وأعطتها دلالتها المقبولة؛ بمعنى، إن التحدي الخاص

لهذه الصياغة التراجيدية تتمثل في كيف يمكن الاحتفاظ بالوظيفة التأسيسية والسلفية (من السلف) لإيون بالنسبة إلى الإيونيين، ومعها تثبيت قصة إيون في أثينا نفسها، وإرجاعه إلى أصل أثيني، وذلك عكس الصورة الأصلية للخرافة؟ يجب إعادة إدماج إيون في أثينا، وذلك بالحفاظ على وظيفته سلفاً وجدّاً لكل الإيونيين. إن هذه العودة، التي تجعل من مولد إيون يقع في أثينا، وتجعله جدّاً وسلفاً لكل الإيونيين، هي ما أجراه يوريبيديس بشكل كامل وفي حدوده القصوى؛ وذلك لأن يوريبيديس اصطنع حيلة يكون فيها إيون أثينياً بالكامل، وأجرى تدقيقاً يكون بموجبه إيون من دم أثيني وإلهي في الوقت نفسه. سيولد من كروز من جهة الأم، ومن أبولون من جهة الأب. إذاً سيكون أثينيّاً. وسيكون إيون هو أصل وجدُّ القبائل الأربع الأثينية البدائية، وذلك من خلال أبنائه الأربعة. وسيكون من خلال أبنائه الأربعة جدَّ جميع الإيونيين. ومن جهة أخرى، سيكون له أخوين غير شقيقين، هما: أخيوس (Achaios) ودوروس (Doros)، ولِدا من أمه كريوسا (Creuse) ومن زوجها كسوثوس (Xouthos). إن أخيوس، كما يدلّ عليه اسمه، جدُّ الآخيين. ودوروس، كما يدلّ عليه اسمه أيضاً، جدُّ الدوريين، حيث وجد الإيونيون، والآخيون، والدوريون أنفسهم أقارب، وذلك بسبب القرابة التي تجمعهم بإيون وكريوسا وكسوثوس... إلخ. وتقريباً، كلّ شخص في أثينا*.

إن هذا الإعداد للأرضية الخرافية لإيون، وهذا التحول من مهاجر إلى مواطن أصيل، وهذا النوع من الإمبريالية النسابية، التي تجعل من كل اليونانيين (الآخيين، الدوريين، الإيونيين) ينحدرون من أصل واحد، كل هذا، وكذلك بعض المعلومات المبثوثة داخل النص، قد سمحت للمؤرخين، ولغريغوار خاصةً، أن يحدد بدقة تاريخ هذه المسرحية. ويتفق المؤرخون على

---

* يختتم المخطوط على هذا النحو: «باختصار، كل ما يشكل شعب اليونان له أصل في أثينا».

أن [المسرحية] تعود إلى عام (418)، ومن المحتمل جداً أنها ظهرت في النصف الثاني من عام (418)، ومن المؤكّد في هذه المرحلة القصيرة التي نسميها سلام نسياس (Nicias)[8]؛ أي في نهاية المرحلة الأولى من الحرب البيلوبونيز التي وقعت بين الأسبرطيين والأثينيين. وبعد انقلابات واضطرابات عديدة، كما تعلمون، أصبح فيها النصر حليف أثينا. وعلى كل حال، إن سلام نسياس قد حدث في ظلّ شروط كانت فيه القوة الأثينية لم تُصَب، ولم تتضرر بعد (لأن كارثة صقليّة لم تحدث إلا لاحقاً، وكان ذلك بعد التخلّي عن سلام نسياس). لم تُصَب القوة الأثينية، وإمبراطوريتها لم تتضرر؛ لذا حاولت أثينا الاستفادة من هذه الهدنة حتى تقوّي أحلافها، وتؤكد تفوقها، ومن أجل تشكيل حلف مع الإيونيين خاصةً، وضمّهم تحت القيادة الأثينية. ولقد كان هذا التوحيد إحدى العمليات الأساسية في الاستراتيجية الأثينية منذ فترة زمنية معينة. ولقد كانت طريقتها مكثفة، مؤكداً، خلال فترة سلام نسياس، حيث المواجهة مع اسبرطة لم تنتهِ بعد، ولم تكن إلا في مرحلتها الأولى. ويجب أيضاً الأخذ في الحسبان واقع أن دلف؛ لأنه سيؤدي دوراً مهمّاً في المسرحية -أحلاف وتجمعات دلف، والحركة التوحيدية اليونانية التي دارت حول دلف، خلال المرحلة الأولى من حرب البيلوبونيز، وقبل سلام نسياس- قد مال أكثر نحو اسبرطة منه إلى أثينا. وخلال هذه الفترة الأولى من الحرب البيلوبونيزية، هنالك عداوة عنيفة لمركز دلف ضد أثينا. ويمثل سلام نسياس نوعاً من التسوية، ومن تخفيف الحدة بين دلف وأثينا. لقد تمّ التفاهم مع دلف، [و] شكَّل سلام نسياس -وهذه أحد عناصره- نوعاً من المصالحة بين

---

[8] سلام نسياس نسبة إلى السياسي والقائد العسكري الأثيني نسياس (470-413). شارك في حروب البيلوبونيس، وترأس وفد أثينا في المفاوضات مع اسبرطة بعد معركة بيلوس (Pylos). وعرفت هذه المعاهدة باسم هذا الجنرال الذي وضع حداً للحرب لفترة محددة، وعندما استؤنفت قاد الجيش الأثيني حيث هزم في صقلية من قبل سرقوسة. (م).

أثينا ودلف. وانطلاقاً من هذه الأرضية الخرافية من جهة، ومن هذه الاستراتيجية السياسية المحدّدة، ألّف يوريبيديس مسرحيته، واستعمل حيلة تمثّلت في مخطط جرى توضيحه في بداية المسرحية من قبل هرمس (Hermes)[9]، ووفق ترتيب نجده في عدد من مسرحيات يوريبيديس، وفي كثير من التراجيديات: هنالك شخصية ما، وفي بعض الحالات هنالك إله -وفي بعض الحالات يكون هرمس نفسه- يدخل إلى المشهد المسرحي، ويشرح الحيلة، ويذكّر بالأساس الخرافي الذي سيستعمل في المسرحية.

إذاً هذا ما يقوله يوريبيديس على لسان هرمس(6). يقول: كان لأرخيثيا/ إرخيثيوس (Erechthé) -وهو أثيني أصيل، وُلد على أرض أثينا، ويحفظ هذه الأصالة التي يرتبط بها الأثينيون ارتباطاً شديداً- بنتاً تسمّى كريوسا، وهي أثينية أصيلة، وترتبط بأرض أثينا التي ولدت فيها. أغوى الإله أبولون كريوسا البنت الشابة. أغواها وذهب بها إلى منحدرات القلعة - المدينة أو الأكربوليس (Acropolis)، وإلى أقرب نقطة من المعبد والمكان المقدس المخصّص لعبادة الإلهة أثينا. لقد أغواها، وحملها إلى منحدرات القلعة - المدينة، وتمخّض عن تلك الغواية ولادة طفل. وبالنظر إلى شعورها بالعار، وحفاظاً على شرفها، تخلّصت من الطفل. لقد ضاع الطفل من دون أن يترك أثراً. وفي الواقع، إن هرمس قد أخذ الطفل الذي وُلِد من حبّ أخيه أبولون لكريوسا. حمل الطفل بأوامر من أبولون نفسه. حمله وأخذه في مهده إلى معبد دلف، حيث تُرك هنالك. وتكفّلت كاهنة أبولون بيثية (Pythie) بالطفل وهي لا تعلم من يكون، ولا تعلم أنه ابن أبولون، لقد تكفّلت به بوصفه طفلاً ضائعاً، فاعتنت به، وأطعمته، وجعلت منه الخادم المهذّب[10].

---

[9] رسول الآلهة عند اليونان وشقيق الإله أبولون. (م).

[10] يقول هرمس في نصّ المسرحية: «طلب مني فويبوس (=أبولون) في حديث أخوي، ما أحكيه لكنَّ الآن إذ قال: أخي، اذهب إلى شعب أثينا المجيدة، وليد الأرض، فأنت تعرف مدينة الربّة. ومن جوف الصخرة التقط الطفل المولود تواً، والسفط =

وهكذا، إذاً، أصبح ابن أبولون وكريوسا الخادم المهذب، الذي سيقوم بخدمة المعبد والاعتناء به. وهذا الطفل هو بطبيعة الحال إيون. وفي هذه الأثناء، كريوسا التي لا أحد يعلم بعلاقتها بأبولون وبغوايته لها، وبطفلها، زوَّجها أبوها إرخيثيا من كسوثوس. والحال أن كسوثوس أجنبي، لم يُولد في أثينا، لقد جاء من أخية؛ بمعنى جاء من نواحي البيلوبونيز، لكنّه تزوج كريوسا بموافقة أبيها إرخيثيا، وذلك خلال الحرب اليوبية (Eubee) التي ساعد فيها كسوثوس الجيش الأثيني، ومن ثمّ ساعد إرخيثيا. ومكافأةً له على هذه المساعدة تلقّى كسوثوس كريوسا هديةً. هذه هي الوضعية التي قدّمها يوريبيديس، أو بالأحرى قدمها بلسان هرمس.

وعليه، قبل أن أحلّل مختلف عناصر هذه المسرحية وآلياتها، سأتوقّف قليلاً عند بعض الملاحظات. إن المسرحية، كما ترون، تدور حول اكتشاف حقيقة مولد إيون. تدور حول هذا الخادم المجهول لمعبد أبولون، الذي سيظهر أنه ليس طفلاً مجهولاً وُجِد في معبد دلف، وإنّما هو أحد الأثينيين الذين وُلِدوا في أثينا، وسيعود إلى أثينا من أجل إنجاز مهمّة تاريخية وسياسية تتمثل في إعادة تنظيم المدينة، وأكثر من ذلك: تأسيس هذه السلالة البشرية المتمثلة في الإيونيين. إن الكشف عن هذه الحقيقة المتعلّقة بمولد إيون عبارة

= وكلّ ما يخصه من أشياء تميّزه. وأحضره إلى مقرّ نبوءتي في دلف، ثم ضعه عند مدخل معبدي. أمّا بقية الأمر، فسوف أتكفل به أنا. فالطفل طفلي كما تعلم. ولكي أصنع معروفاً في أخي لوكسياس (=أبولون) التقطت السفط المجدول وأحضرته، ثم وضعت الطفل على عتبة المعبد بعد أن رفعت السفط المستدير حتى يمكن رؤية الطفل. وبينما كان إله الشمس ينطلق بخيوله في طريقه الدائري؛ إذ كاهنةٌ تدخل إلى مهبط الوحي المقدس فتعثر عليه، وتصيبها الدهشة وهي تلقي بنظراتها على الطفل الوديع. كيف تجرؤ واحدة من فتيات دلف أن تلقي في بيت الإله بنتاج مخاضها الخفي، فكرت أن تقذف به بعيداً عن المعبد، لكن الشفقة تغلبت على القسوة».
يوريبيديس، **إيون**، ترجمة عبد المعطي شعراوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة-مصر، 2008، ص229- 231. (م).

عن أرضية دراماتيكية، أو مأساوية، نجدها في كثير من النصوص المسرحية اليونانية. ولقد كان من الممكن أن نجدها، على سبيل المثال، في نص آخر مفقود ليوريبيديس وهو «**ألكسندروس**» (Alexandros)[7]، الذي يروي فيه كيف أن الملك الطروادي بريام (Priam) وزوجته هيكوب (Hécube) قد عرفا من خلال نبوءة أن ابنهما باريس (Paris) سيتسبّب في كارثة طروادة؛ لذلك قرّرا التخلّص منه، معتقدين أنه بذلك سيضيع. وما يجب ملاحظته أن ظهور هذه الحقيقة، ظهور حقيقة مولد الطفل، قد تمّت بالفعل في مكان محدّد. لم تتم فعلياً في أثينا، وإنما في دلف؛ لأن إيون يقيم في دلف، متخفيّاً في شخص خادم المعبد. [تجلي] الحقيقة حدث في موقع دلف. وكما يعلم الجميع، إن الحقيقة تُقال في هذا الموقع، وتُقال في شكل نبوي، وفي شكل قول الحقّ، والذي تعرفون أنه يكون دائماً متوارياً، وملغزاً، ومن الصعب فهمه، مع أنه يقول ما هو كائن وما سيكون بالضرورة، أو يقول ما لا مفرّ منه. وهذا الإله الغامض، كما وصفه هيرقليطس، لا يتحدّث إلا بالرموز والعلامات[8]، هذا الإله يقيم في دلف؛ بل أكثر من ذلك، على مقربة من المعبد؛ بل أفضل من ذلك، يقيم في فناء المعبد نفسه حيث ستُقال هذه الحقيقة. هل كان ذلك بوساطة السلطة النبوية؟ سترون أن الأمر ليس كذلك. ولكنّه أقرب من النبوة، هو أقرب بكثير من النبوة؛ بل هو مقابل للنبوة، ويمكن القول، إلى حدٍّ ما، ضد النبوة. وعلى كل حال، نحن في المكان الأساسي لقول الحق النبوي في الثقافة اليونانية. وثانياً، ترون أن هذا الكشف (alethurgie) كشف الحقيقة وتجليتها، وإنتاج هذه الحقيقة، لا يتمّ إلا إذا كشفا عن هذا الاتحاد السري والمخفي -ونعني بذلك المرأة كريوسا، وأبولون الأب والإله- وقالا الحقيقة عن اتحادهما السري. يجب أن يقولا ما فعلاه، ويجب أن يقولا ذلك لذريتهما. اقتران المرأة بالإله، اقتران نتج عنه ولادة الطفل، وتعريضه للخطر من قبل الأم، وحمايته من قبل أبيه أبولون، كل هذا غير معروف من قبل الناس، وكل هذا يجب أن يُقال. ثالثاً، يجب أن

يؤدّي كشف الحقيقة إلى إدماج إيون في أثينا حيث وُلِد، وأن تسمح له أثينا بممارسة حقوقه السياسية الأساسية: حق الكلام، وحق التوجّه بالكلام إلى المدينة، وأن يقول للمدينة الحقيقة في لغة معقولة، والتي ستشكل إحدى المرتكزات الأساسية للسياسة (politia)، وللبنية السياسية ولدستور أثينا. وعليه، إن المسرحية، إذا شئتم، تنتقل من المكان الذي يقول فيه الإله الحقيقة بوساطة الكلام النبوي والملغز -وهو دلف- إلى المشهد السياسي حيث يقول القائد، الذي يتمتّع بكامل حقوقه، ويستعمل كلامه الصريح من خلال دستور هو عبارة عن منطق الكلام (logos) في أثينا. وهذا الانتقال من المكان الذي تُقال فيه الحقيقة في شكل نبوي إلى المشهد السياسي الذي تُستعمل فيه اللغة العقلية للدولة، لا يمكن أن يتمّ إلا إذا اعترف الإله والمرأة، والرجل والمرأة، والأب والأم، اعترفا بالحقيقة حول مولد ابنهما.

هذه السلسلة من أقوال الحق الثلاثة -القول الخاص بالنبوءة، والقول الخاص بالاعتراف، والقول الخاص بالخطاب السياسي- هو ما ترويه المسرحية. يتعلق الأمر بتأسيس الخطاب الحقيقي في المدينة بعملية مضاعفة، أو بمرجعية مزدوجة خاصّة بالكلام النبوي -والذي ستكون له، كما سترون، وظيفة يقوم بها، لكنّها غامضة جداً وملغزة للغاية- [يتعلق الأمر بهذا] الكلام الخاص باعتراف الأب والأم، والإله والمرأة. إن هذه السلسلة هي التي تشكل، في اعتقادي، الخط الناظم والموجّه للمسرخية. وقياساً على أن الأمر يتعلق بالفعل بتراجيديا قول الحق، ومأساوية قول الحق، ودراماتيكية الخطاب الحقيقي، وقول الحق -الذي حدثتكم عنه في الحصة الأخيرة، والذي بدا لي أنه يشكِّل الإطار الذي يمكّننا من فهم ما هي الصراحة- فإن مسرحية: **إيون**، في تقديري، هي المسرحية الممثلة للصراحة، ولتطورها البارز. إن مسرحية «**إيون**» هي التمثيل الدراماتيكي الحقيقي لأساس قول الحق السياسي في مجال الدستور الأثيني وممارسة السلطة في أثينا. وهذا هو الملمح الأول.

والشيء الثاني الذي أريد أن أتوقف عنده، قبل أن أشرع في قراءة

مسرحية «**أيون**» هو: أن هذه المسرحية، كما ترون، تتضمّن بعض التماثلات والتشابهات مع المسرحيات الأخرى ليوريبيديس. كما تتضمّن، في تقديري، عدداً من التماثلات المحددة جداً مع مسرحية أخرى هي مسرحية سوفوكليس. ويبدو لي، أنه يمكننا أن نستخدم هذا التجاور والتقارب من أجل أن نحلّل قليلاً كيف تحدث الأمور، وكيف تُقال الحقيقة في مسرحية «**إيون**».[...]*.

مسرحية سوفوكليس، التي أريد أن أقارنها بمسرحية يوريبيديس، هي كذلك تتعلق بإله دلف الذي يقول الحقيقة ويخفيها. وهي مسرحية أيضاً تتعلق بأبوين يعرضان ابنهما للخطر، وهي مسرحية تتعلق بطفل ضائع، وعُدّ ميتاً، ولكن ظهر من جديد. ولست في حاجة إلى أن أقول لكم إن المسرحية التي تحيل إليها «**أيون**» هي مسرحية «**أوديب**». إن مسرحية: «**أوديب**» كذلك مسرحية في قول الحق، وفي تجلّي الحقيقة، وفي مأساوية قول الحق، أو إذا شئتم، اكتشاف الحقيقة. وأعتقد أنه من السهل استخراج عناصر مشتركة كثيرة بين «**أوديب**»، و«**إيون**».

هنالك عناصر تشابه مباشرة؛ هنالك مشهد صغير مخفي... ولكنني لا أريد أن أجري تأويلاً مفرطاً. ولكن، على كل حال، نرى منذ البداية في مسرحية «**إيون**»، وتقريباً في البداية، هنالك هذا اللقاء الأول لإيون مع شخص كسوثوس الذي يعتقد بصدق أنه أبوه. يلتقيان، لكنّ هنالك مشهد ملتبس. ومرة أخرى، لا يجب -بلا شك- تأويله تأويلاً مفرطاً، ولكن ثمّة عدد من العناصر التي جعلت كسوثوس، يعتقد بصدق أنه التقى بابنه المتمثل في شخص إيون، حيّاه، ورحّب به، وقبّله، وحضنه كما يحضن الأب ابنه. ولكن إيون يدفعه

---

* م. ف: لدي إحساس بأن ثمة ضوضاء في مكبر الصوت (الميكروفون)، هنالك ما يشبه الصفير؟

- ربما يعود ذلك إلى واحدة من هذه الأجهزة التي لا تشتغل جيداً.
- وكيف لي أن أعرف أيّاً منها...هل يزعجكم هذا؟
- حسناً، انتهى.

بطريقة يظهر خجل شاب وجد نفسه أمام شخص ملتحٍ يهجم عليه ويقول له: اهدأ يا ولدي (eu phroneis)[9]، وكن عاقلاً. وبما أنّ كسوثوس كان في غمرة عاطفته الأبوية، ويواصل إظهار محبته، فإن إيون قد غضب، وهدّده بالقتل. أعتقد، أنه من الممكن أن نتعرّف هنا على أصداء لهذا في مشهد من مشاهد مسرحية «أوديب»؛ أعني بذلك المشهد الذي يجمع بين لايوس (Laios) وأوديب، والذي، كما تعلمون، كان مشهد غواية في روايات كثيرة، وليس في رواية سوفوكليس فقط[10]. لقد كان لايوس يرغب في غواية أوديب الشاب الذي مرّ بجانبه، ولقد كان جواب أوديب هو القتل. لدينا هنا هذا العنصر.

ولكن هنالك عناصر أخرى كثيرة أكثر إقناعاً، ولاسيّما تلك العناصر المتماثلة بشكل عكسي. وبالفعل، إن إيون يعيش في معبد لا يعرف حقيقة مع من يسكنه؛ بمعنى، إنه لا يعرف أنه يعيش مع أبيه، مثلما عاش أوديب مع أمه دون أن يعرف أنّها أمه. إن إيون يعيش مع أبولون مثلما يعيش أوديب مع أمه. وثانياً: هنالك مشهد مكشوف للغاية، وذلك لعدد من الأسباب، وكذلك بالنظر إلى التقلبات العديدة التي سأرويها لكم، أو ألخّصها، ويتمثل هذا المشهد في أن إيون، في لحظة ما، يرغب في قتل أمه من دون أن يعرف بطبيعة الحال أنها أمه. ولدينا هنا، فيما أظنّ، إعادة إنتاج دقيق لمقتل لايوس من قبل أوديب، لكنّه موجّه في هذه الحالة نحو الأم.

وأعتقد أيضاً أننا نستطيع استخراج بعض التماثلات بين المسرحيتين، وذلك وفقاً لآلية البحث عن الحقيقة، و[التي] تتمّ جزئياً أو شيئاً فشيئاً. في مسرحية أوديب[11]، كما تذكرون، في القسم الأول من المسرحية لدينا اكتشاف حقيقة مقتل لايوس، ثم في القسم الثاني تجدون اكتشاف حقيقة مولد أوديب، ثمّ إن حقيقة مقتل لايوس، يمكن تقسيمها إلى قسمين؛ لدينا، من جهة، رواية أوديب التي يقول فيها أنه قتل شخصاً مجهولاً في الشارع، ثم لدينا الرواية الأخرى التي تقول لنا إن الشخص المقتول ليس شخصاً آخر غير لايوس. وبالطريقة نفسها بالنسبة إلى الولادة، فحقيقتها تتمّ جزئيّاً.

وسترون كذلك أننا، هنا أيضاً، يُقدّم لنا جزء من الحقيقة الأبوية، ثم يليها الجزء الخاص بالحقيقة الأمومية، إلى غاية أن تتجمع الأجزاء لتشكل المجموع الكلّي للحقيقة.

ولكن، إذا كانت لدينا عناصر كثيرة مشتركة ومتماثلة، سواء من حيث المراحل، أم من حيث بنية المسرحيتين، فإنه يبدو لي أن هناك اختلافاً، يمكنني أن أسميه تقابلاً دراماتيكياً بين قول الحقّ في «**مسرحية أوديب**»، وبين دراماتيكية قول الحقّ في «**مسرحية إيون**». وبالفعل، في «**مسرحية أوديب**»، قولُ الحق استعمل بالفعل من قبل [أوديب] نفسه. إن أوديب هو الذي يريد معرفة الحقيقة. لقد كان في حاجة إلى معرفة الحقيقة، بوصفه ملكاً، وذلك حتى يقيم السلام والسعادة في مدينته. وعن أي شيء كشفت هذه الحقيقة؟ لقد كشفت أنه قد قتل أباه، وهذا يعني أنه قد خرق شرعية الحكم الذي يمارسه في المدينة، وفي بلاد لايوس نفسه. لقد دخل إلى هذا المكان، وتزوّج أمّه، واستولى على الحكم. وباكتشافه لهذه الحقيقة نفى نفسه بنفسه عن المدينة. وهو نفسه الذي قال في نهاية المسرحية: «ما دمت حيّاً، فإنني لن أقيم أبداً في مدينة والدي»[12]. وعليه سيكون مجبراً على الرحيل، بعد اكتشافه هذه الحقيقة التي بحث عنها، ولم يبقَ له إلا الترحال في العالم، وأن يرحل وهو أعمى بعد أن فقأ عينيه. وخلال ترحاله، وهو من دون وطن، ولا مسكن، [ما الذي تبقّى له] ليتدبّر أمره؟ هنا كذلك نجده، يقول بوضوح في نهاية المسرحية: ليس له إلا صوت بناته، وصوته الذي يسمعه يتماوج في الهواء من دون أن يقدر على تعيين مكانه، ومن دون أن يعرف أين هو بالضبط، ومن دون أن يعرف أين هو هذا الصوت. وبهذا الترحال الذي لا يوجّهه إلا تبادل الأصوات بينه وبين بناته، فإن أوديب سيعود إلى أرض اليونان، حيث سيجد في أثينا تحديداً المكان النهائي لراحته[13].

وعلى العكس، إنه في مسرحية «**إيون**»، لدينا عملية اكتشاف الحقيقة تبدأ من جهة أولى بأن إيون ليس هو الذي يبحث عن الحقيقة، وإنّما والداه. ومن

جهة ثانية، إن هذه الحقيقة، التي سيكتشفها إيون، أو بالأحرى الحقيقة الخاصّة بإيون، هي أنه لم يقتل أباه، إنّما سيكتشف أن له أبوين بمعنى ما، وأنه سيجد نفسه في نهاية المسرحية بأبوين؛ أي نوعاً من الأب الشرعي الذي يبقى معتقداً بأنه أبوه الحقيقي؛ ونعني بذلك كسوثوس، ثمّ هنالك أب ثانٍ وهو أبولون. أبولون الذي يضمن من خلال الأبوة الحقيقية لإيون أنّه وُلِد بالفعل في أثينا وبشكل كامل. وبفضل هذه الأبوة المضاعفة المتمثلة في كسوثوس وأبولون سيتمكن إيون، على عكس أوديب، من العودة إلى وطنه والإقامة فيه، واستعادة حقوقه الكاملة. وبفضل هذه الرابطة الأساسية التي حدثت، وبفضل إعادة الإدماج هذه في أرض أثينا نفسها، يمكن لإيون أن يمارس حقوقه المشروعة في الكلام؛ أي أن يمارس الحكم في أثينا. إذاً، إنكم ترون، بالفعل، في هاتين العمليتين المتعلقتين بالكشف عن حقيقة الولادة، وجود عمليتين مختلفتين، تؤديان إلى نتائج معكوسة؛ أحدهما فقد أباه، واضطر إلى مغادرة وطنه تائهاً، ومصحوباً بصوت بلا أرض. والآخر، على العكس، اكتشف أن لديه أبوين، وأنه بفضل هذه الأبوّة المضاعفة يستطيع أن يدرج كلمته في المدينة بوصفه قائداً في الأرض التي له الحقّ فيها. هذا هو، إذا شئتم، الإطار العام للمسرحية.

أريد الآن أن أبيّن لكم كيف جرت عملية قول الحقّ هذه، وكشف الحقيقة هذه، وذلك من خلال مختلف إجراءات قول الحق، وعلى أساس الأحداث التي ذكَّرتكم بها، التي أشار إليها هرمس في بداية المسرحية، ومنها: المولد السرّي لإيون، وما أعقبه من زواج كريوسا من كسوثوس، وحالة إيون الذي يعيش سرّاً، دون أن يعرف أحد هويته، خادماً للإله أبولون، ثم واقعة أن كريوسا وكسوثوس، وذلك في بداية المسرحية، لم يرزقا بالابنين اللذين سيولدان قبل نهاية المسرحية، والمذكورين في الأبيات الأخيرة منها، وهما آخيوس (Achaios) ودوروس (Doros)[14]. إذاً لقد كانا بلا خلف أو عقب؛ لهذا السبب زارا معبد دلف (هما يسكنان في أثينا؛

كسوثوس الذي هاجر إلى أثينا وتزوج بكريوسا بنت أرخيثيا) لاستشارة الإله، وليطلباه بأن يرزقهما بخلف يحفظ نسلهم ويضمن استمراريتهم التاريخية والإقليمية التي أسّسها أرخيثيا عندما وُلد في أرض أتيكا (Attique)، وأسّس مدينة أثينا. هذه هي النقطة الأولى: قدوم كسوثوس وكريوسا لاستشارة الإله. جاؤوا لاستشارة الإله لأنهما بلا أبناء، ويرغبان في استمرار نسلهما.

في الواقع، إنكم ترون أن الاستشارة ليست هي نفسها عند الزوج والزوجة؛ فمن جهة، جاء كسوثوس لاستشارة أبولون وفقاً للقواعد العادية والمألوفة والمتمثلة في إمكانية أن يعرف إذا ما سيكون له خلف أم لا. إنه طلب الاستشارة النبوية. وفي الظاهر يبدو أن كريوسا كذلك جاءت للطلب نفسه، ولتطرح السؤال: ألا يكون لي خلف؟ ولكن، في الواقع، جاءت من أجل أن تطرح سؤالاً آخر في الوقت نفسه؛ لأنها تعلم أنّ لها ولداً؛ إنها تعلم أن لها ولداً من أبولون؛ إنها جاءت لتطرح سؤالاً آخر، وهو: ما الذي جرى لابنها، ما الذي حدث لابنها الذي عرّضته للخطر؟ هل لا يزال حيّاً أم أنه قد مات؟ وعليه، فإذا كان سؤال كسوثوس سؤالاً عادياً -إنّها استشارة لمستشير عادي- [و] استشارة علنية، فإن سؤال كريوسا (ما الذي فعلته بابننا؟) سؤال خاص، إنه سؤال المرأة للرجل، أو بالأحرى سؤال المرأة للإله.

وبمجيئهما إلى دلف بهذا الطلب المزدوج (الطلب الرسمي العلني، والطلب الخاص السري) وبقدومهما، وحضورهما أمام معبد أبولون، التقيا بهذا الشاب الذي يعيش هنا حاملاً في يده إكليلاً من الغار ليمسح به عتبة المعبد، وبالماء المطهر الذي يسكبه على المعبد؛ لأنه، كما قال، له الحق في أن يكون عفيفاً وطاهر النفس. وبطبيعة الحال، إن إيون لا يعرف حقيقة هويته، ومن ثمّ لا يستطيع أن يتعرّف على والديه، والأمر نفسه بالنسبة إلى والديه. إذاً، لدينا ثلاثة أشكال من عدم المعرفة أو الجهل، ولكلّ واحد منها له جواب يخصّ سؤاله: يبحث كسوثوس عن وريث، ومع أنه حاضر أمامه، إلا أنه في الواقع لا يعرفه؛ وتبحث كريوسا عن ابنها الذي ولدته، وهو كذلك

حاضر أمامها، لكنّها أيضاً لا تعرفه، أمّا بالنسبة إلى إيون، فإنه غير معني، ولم يهتم [إن] كان طفلاً مهجوراً، وليس له وطن، ولا أمّ، ولا أب، مع أنّ أمه واقفة أمامه. أمّا من جهة الأب، فله أبوان؛ يقف الأول أمامه، وهو هذا الأب الذي سيصبح أباه الشرعي، وهو كسوثوس، بالإضافة إلى هذا له أب حقيقي هو الإله أبولون. وعليه، لدينا، إذا شئتم، المعطيات الآتية: من جهة هنالك في خلفية المشهد الإله الذي يعرف كل شيء، والذي يجب عليه أن يقول الحقيقة إجابةً عن الأسئلة والمطالب التي قُدِّمت إليه، ثم لدينا المسرح والجمهور الذي أخبره هرمس، منذ البداية، بحقيقة الأشياء. وما بين هاتين اللحظتين -الجمهور الذي أخبره هرمس، وأبولون الإله الذي يعرف بطبيعة الحال- ما بين لحظتي الحقيقة، فإن الأشخاص الثلاثة لا يعرفون شيئاً أو يجهلون الحقيقة. لم يتعرفوا على بعضهم بعضاً، وكلّ أحداث المسرحية تدور حول موضوع كشف الحقيقة لهؤلاء الأشخاص الثلاثة على خشبة المسرح. إذاً هناك كشف وتجلية للحقيقة.

فما الذي يشكل أساس أو نابض هذه المأساة أو الدراما؟ حسناً، إنه صعوبة قول الحقّ نفسه، هنالك تردّد أساسي. وإلى أيّ شيء يعود هذا التردّد؟ حسناً، يعود إلى أمرين، ولهذا تتميز مسرحية «**إيون**» بأهمية كبيرة. فمن جهة، هنالك هذا السبب، أحسبني أسميه السبب الإلهي والجوهري والأساسي والدائم، ومؤداه أن الناس عندما يسألون الآلهة، فإنه لا شيء يجبر هذه الآلهة على أن تجيب بطريقة واضحة. على العكس، يعدُّ هذا جزءاً من قول الحقّ الإلهي؛ حيث يقدرون على فهم هذا الجواب أو لا يقدرون على فهمه. وعلى كل حال، الإله ليس مجبراً أبداً من قبل الناس على قول الحقّ، ويمكن لجوابه أن يكون غامضاً وملتبساً، وهو حرٌّ في أن يقدّمه إذا شاء. إذاً هناك تردّد في وضوح المنطوقية نفسها، تردّد أيضاً في الحرية الخاصة بالإله، وفيما إذا كان سيتحدث أو لا يتحدث. ويعدُّ هذا جزء، إذا شئتم، من الأساس المشترك أو الأرضية المشتركة، والسمة المشتركة والدائمة للعبة الإلهية

القائمة على السؤال والجواب. إن هذا التردّد الخاص بالبنية الإلهية، وبكلّ قول حقّ من قِبل الآلهة، ولإله دلف على وجه الخصوص. وهذا التردّد الأساسي يحيل إليه دائماً نصّ المسرحية. نرى على سبيل المثال، في البيت (374) وما يليه، أن إيون يقول لكريوسا: «كيف ستفصح الكاهنة عمّا يريد أن يكتمه الإله؟»، «ولا نستطيع أن نستشير إلا الإله»، أو «لا يمكن أن تفصح الكاهنة عمّا يتعارض مع رغبة الإله»[15]. وهذه إحالة إلى أن الإله حرٌّ دائماً في أن يصمت إذا شاء ذلك. ثم إن إيون يقول لكسوثوس الذي أخبره بنبوءة الإله: «سمعت أحجية، وأسأت فهمها»[16]. جواب الإله لغزٌ، ومن الممكن أن نخطئ في فهمه. إذاً كل هذا عبارة عن إحالة إلى عناصر معروفة.

و لكن هناك سبباً آخر في المسرحية خاصّاً بالعقدة ذاتها، التي جعلت تردّد الإله مرتبطاً بموقف آخر؛ وذلك لأنه إذا صمت الإله، فإن ذلك لا يعود، فحسب، إلى كون الإجابة الإلهية غامضة، وأن الإله لا يتحدث إلا من خلال العلامات كما قال هيرقليطس[17]؛ إنّما لأن، بكل بساطة، الإله أبولون قد أغوى كريوسا ثم تركها على منحدرات الأكربول أو المدينة- القلعة، وبذلك يكون قد ارتكب خطأً؛ إن الإله أبولون مخطئ. وخطأ الإله موضوع مطروح في المسرحية كلها من البداية إلى النهاية. و[عندما] يعرف إيون -سأترك الآن جانباً تفاصيل العقدة- أن أبولون قد أغوى فتاة ثمّ تركها، فإنه لم يكن يعرف أن هذه الفتاة هي أمّه، ولم يكن يعلم أنها كريوسا. وبكل بساطة، عندما سمع بهذه الغواية، مع أنه خادم وفيٌّ للإله، وخادم عفيف للإله، فإنه ندّد بذلك وقال: «لقد ظلمها الإله. أمّا الأم فتستحق الشفقة»[18]. وفي هذا الحوار الذي يتحدّث فيه مع كريوسا نسمع إيون يتساءل: «كيف ستفصح الكاهنة عمّا يريد أن يخبئه الإله»[19]. أجابته كريوسا بقولها: «ألم يجلس على هذا المقعد المقدّس ذي القوائم الثلاثة لصالح اليونانيين، ولكي يجيب على أسئلتهم»[20]. ردّ إيون بقوله: «إنه يشعر بالخجل لما فعله، لا تحاسبيه»، ولكن كريوسا أجابته بقولها: «إذا كان هو يخجل، فهي تتألّم، وتقاسي من ذلك

المصير»[21]. وختم إيون بالقول: «لن يوجد من يفصح لك عن هذا الأمر. ولئن ظهر أبولون ظالماً في عقر داره، فلسوف يصيب من أفصح لك عن ذلك بكارثة يستحقّها»[22]. ترون معي صدمة الكلمات الأخيرة، والمشكلة المطروحة. لقد كان أبولون ظالماً (adikos)، وارتكب خطأ. وإنه بحق يرفض الحديث (dikaios)[23]، وأن يدين نفسه بنفسه. وبالنتيجة، إن الإجابة لا تقدّم من قبل الإله، وذلك ليس بسبب البنية الخاصة لقول الحقّ الإلهي، ولكن لأنه يجب على الإله الذي ارتكب خطأ أن يعترف بخطئه، وأن يتحمل عاره وسوء تصرفه. إن هذا العار الذي يشعر به الإله نتيجة سوء تصرفه يعدّ خطأ موجهاً إلى المسرحية. وفي نهايتها، وعندما تتجلى الحقيقة كاملةً، وتنجز، وعندما تُقال الحقيقة كلّها، فهل ستقال من قبل الإله، هل ستقال من قبل أبولون، وتقال من قبل الذي، وذلك [بحسب] النص، كان يجب أن يقول الحقيقة لليونانيين؟ أبداً. إن الإله الذي سيقول الحقيقة في النهاية هو إله سيظهر من أعلى معبد أبولون، ملتحفاً ومهيمناً، -وذلك لأسباب سياسية بطبيعة الحال، وكذلك للأسباب التي أشرحها لكم الآن- وهذا الإله هو أثينا. إن أثينا، إلهة مدينة أثينا، هي التي ستؤسس في الحقيقة القصة كلّها، وستؤسّس من خلال خطابها الحقيقي البنية السياسية لأثينا. ستتدخل وتقول الحقيقة أن الإله أبولون لم يستطع الإجابة، وتفسّر لماذا هي التي جاءت لتقول الحقيقة وليس الإله أبولون. تقول: لا يرغب أبولون أن يظهر أمامكم، لأنه يخشى من اللوم والعتاب علانيةً على أحداث الماضي؛ لذا أرسلني لأقول لكم...[24]. وكل الوظيفة التأسيسية والإلهية في الوقت نفسه لقول الحقّ ستكون مضمونة من قبل أثينا؛ وذلك لأنه، ومرة أخرى ولأسباب سياسية، سواء بالنسبة إلى أثينا، أم لأن الإله نفسه لا يمكن له أن يقول الحقيقة.

يبدو لي أن لدينا هنا ملمحاً أساسياً ومميزاً في هذه التراجيديا المسماة «**إيون**». إن قول الحق من قبل إله يتحدث إلى الناس، ويوحي إليهم بما هو كائن وبما سيكون، وذلك بحسب الوظيفة الإلهية نفسها، إن قول الحق هذا

في هذه المسرحية يجب أن يكون كذلك قول الحق من قبل الإله على نفسه وعلى أخطائه. وإن التردّد الإلهي يعدّ كذلك تردّداً في الاعتراف. وهذا التركيب بين لغز القول الإلهي وصعوبة الاعتراف، والانتقال من قول الحق الإلهي إلى قول الحقّ في الاعتراف، تركيب يحدث للإله ولكلمته نفسها. وهو، أي هذا التركيب، يُعدُّ، في تقديري، أحد أهم مرتكزات المسرحية. وفي المحصلة، وبما أنه لدينا هنا وضعية هذا الذي يجب عليه أن يقول الحق، الذي تقتضي وظيفته أن يقول الحق، والذي نأتي لاستشارته حتى يقول الحق، هذا الكائن لا يستطيع أن يقول الحقيقة؛ وذلك لأن هذه الحقيقة ستصبح اعترافاً على نفسه، فكيف يمكن للحقيقة أن ترسم طريقها، وكيف يمكن لقول الحق أن يتأسّس ويؤسّس في الوقت نفسه إمكانية قيام بنية سياسية من خلالها يمكننا قول الحقّ بصراحة؟ حسناً، يجب أن يتم [ذلك] من قبل البشر. يجب على البشر أن يتوصّلوا إلى الكشف عن الحقيقة، وأن يمارسوا قول الحقّ. وفي هذه الحالة التي يكون فيها الإله غير قادر على قول الحق، في هذا التردّد المضاعف أو المزدوج للإله والاعتراف، سيحاول البشر أن يتدبروا أمر الحقيقة. فكيف يمكن لهم أن يعملوا من أجل إزاحة الختم المزدوج للغز الإله ولعار الاعتراف؟ أعتقد أننا نستطيع تلخيص المسرحية، وذلك بتجميع العناصر، وأن نقول بأن هنالك لحظتين كبيرتين.

اللحظة الأولى يمكن تسميتها بالأكذوبة المضاعفة، وذلك لأن إحدى النقاط الأساسية في المسرحية -يجب أن أعود إلى ذلك- هو أنها، على خلاف ما حدث في مسرحية **أوديب**، أن الحقيقة لا تقال من دون أن تحمل في نفسها بُعداً، وسأقول وهماً مزدوجاً، وهو في الوقت نفسه مصاحب ضروري، ويمثل شرطه، وظلّه المحمول. ليس هنالك قول للحقّ من غير أوهام. لنرى كيف جرت الأمور. إذاً القسم الأول يتضمن جزءاً من أكذوبتين، هما: أوّلاً، الكذبة الخاصة بالأم، ثم الكذبة الخاصة بالأب، بما أن الحقيقة نتعرّف إليها بأجزاء وأقسام، مثلما هو الحال في **أوديب**، وبتلك الطريقة يتم

سردها. أوّلاً من جهة كريوسا. وصلت كريوسا ومعها زوجها كسوثوس إلى معبد دلف. وسيسأل كسوثوس إن كان سيرزق بولد؛ ولكن كريوسا ترغب في معرفة ما الذي حصل لابنها. وهي التي تظهر في المشهد أوّلاً، وتلتقي بهذا الشاب الذي يحمل إكليلاً من الغار، ويقوم بتنظيف عتبة المعبد. تلتقي به وتقول له إنها تريد أن تستشير الإله. ويسألها إيون عن موضوع الاستشارة، لكنها لا تجرأ على أن تقول له حقيقة موضوع السؤال. إنها لا تجرؤ على قول: لقد ارتكبت خطأ مع الإله، وجئت أسأله عن ماذا حصل لابني. ستقول له نصف الحقيقة، أو أكذوبة؛ ستقول له ما يقوله أيُّ شخص آخر في مثل هذه الحالة: حسناً، لي أخت ارتكبت خطأ مع الإله[25]، وأنجبت ابناً من هذا الإله، وترغب في معرفة مصيره. وهنا -معتقداً بحقّ ما روته له كريوسا (ولكن، والحالة هذه، ليس مهماً أن تكون كريوسا أو أختها؛ لأن الجواب بالنسبة إلى إيون واضح، أو بالأحرى، إن عدم جواب الإله ضروري)- قال لها إيون: بما إن الإله قد ارتكب خطأ مع أختك، فلا تخشي شيئاً، إن الإله لن يتكلّم، ولا يستطيع البشر أن يجبروا الإله على الكلام ضد رغبته. وبما أنه قد ارتكب خطأ، وبما أنّه كان ظالماً، فإنه سيصمت حقاً[26]. بالنظر إلى ارتكابه ظلماً، إن من الحقّ أو العدل أن لا يتحدث. إذاً لن يتكلم الإله.

ولكن أثناء هذا الحوار، أو بعده بقليل، الذي جرى بين كريوسا وإيون، طرح كسوثوس سؤالاً مباشراً، وبسيطاً، وواضحاً للغاية، وهو: أيمكن أن يكون لي ولد؟ بهذا المعنى، إنه في الوقت الذي لا تقول فيه كريوسا إلا نصف الحقيقة لإيون الذي تستشيره، فإن كسوثوس طرح سؤالاً صادقاً وواضحاً على الإله، ولكن الإله لم يعطه جواباً على سؤاله إلا نصف الحقيقة؛ بمعنى أن الأب والأم، أو كريوسا وأبولون، لم يتجرأا على قول الحقيقة، إنّما قالا نصف الحقيقة، أو قالا أكذوبة. [...] لقد جاء كسوثوس ليسأل الإله: أيمكن أن يكون لي ولد؟ أجاب أبولون: أمر بسيط، عندما تخرج من المعبد، فإن أول شخص يقابلك (إيون: كلمة قابلة للتلاعب

اللفظي بطبيعة الحال) [11] (27)، هو ابنك، واعترف به كابنك. وبخروجه من المعبد، التقى كسوثوس إيون الذي هو بطبيعة الحال يقوم بخدمة معبد الإله، ويحرس المعبد. لم يكن هذا الشخص غير إيون نفسه. وهنا يحدث ذلك المشهد الذي يُقبل فيه كسوثوس على إيون ويحضنه ويقبّله، قائلاً له: أنت ابني. وكان ردُّ فعل إيون أن انزعج قليلاً وهو يقول: اهدأ قليلاً، وإلا فسأقتلك. والواقع أن نصف الحقيقة أو الأكذوبة التي نطق بها الإله ليست أكثر من التردّد في الاعتراف، أو بالأحرى تردّد في الاعتراف، وقد تُرجم هنا في شكل لبس وغموض الاستشارة العادية والطبيعية إذا صحّ القول. لقد قال الإله إلى [كسوثوس]: سأقدم لك هدية (dorone)(28)، سأقدم لك هدية متمثلة في الطفل الذي ستلتقي به عند خروجك من المعبد. ولا يعني تقديم هدية بمعناها الحرفي؛ ولكن ما يُفهم منها: بما أنك قدمت تطلب ابناً، فإنّ ما سيقدّمه لك الإله هو هدية متمثلة في ابنه الحقيقي.

بهذه الإشارة من الإله إلى كسوثوس؛ أول من تلتقي به عند مدخل المعبد سيكون ابنك، فإن إيون يكون بذلك قد وُهب والداً، ومع أنه قد قاوم الفكرة من خلال رفضه أن يسلّم عليه هذا الشخص الملتحي، ولكن عندما قال له كسوثوس: ولكن يجب أن تعلم أن الإله هو الذي أعطاني هذا الجواب، وأن لي هدية متمثلة في الطفل الذي ألتقي به عند خروجي من المعبد. وفي هذه الحالة، على إيون أن يقبل، وأن يعترف، مع قليل من التردّد: نعم هذا هو أبي. وها هنا، إذاً، إن إيون، وبفضل نصف الحقيقة هذه أو هذه الأكذوبة، قد وهبه الإله عائلة، وأصبح له أب. ولكن هذه العائلة التي ستستقبله على هذا الحال، ستستقبله بطريقة أقلّ ما يقال عنها أنها مضادة للمعنى، أو مضادة للأبوّة تقريباً، بما أنه يعتقد فحسب، وكذلك كسوثوس، بأن كسوثوس هو

[11] لم يبيّن فوكو طبيعة هذا التلاعب اللفظي، ويبدو لنا أن القصد هو أن اسم إيون يُشير إلى الإيونيين وهم سكان اليونان، ومن ثمّ إن الإله أبولون قد قال لكسوثوس إن أيّ إيوني تلقاه عند مدخل المعبد هو ابنك. (م).

أبوه وأنّه هو ابنه، في حين أنه في الواقع والحقيقة ليس هنالك أية علاقة بينهما، وأن العلاقة الأبوية الحقيقية هي علاقة كريوسا بإيون، ولكن هذه العلاقة لم تظهر بعد. وأمام السؤال الموارب للأم عن الحقيقة، والتي ادّعت فيه أنها ليست إلا أخت الأم، فإن الإله قد قدم جواباً موارباً لكسوثوس؛ لقد أعطاه ابناً غير حقيقي، ابناً خاطئاً. ولكن، وبعد كلّ شيء، إن الأمور يمكن أن تتوقف عند هذا الحد؛ لأنه، وبفضل ما حدث، بإمكان إيون أن يذهب إلى أثينا. ليس كسوثوس أبوه الحقيقي، ولكن يمكن له أن يتخذه أباً، ثم يمكنه أن يعيش مع كريوسا، التي لا يعرف إلى حدّ الآن أنها أمه. وفي الأحوال جميعها، يمكن أن تسير الأمور وتنجح. وإجمالاً، إننا نقترب من الحقيقة، وستنجح الأمور بهذه الطريقة. وعلى كلٍّ، إن كسوثوس قد فهمها على هذا النحو، ولقد أعجبه هذا الحل، ووجده حلّاً جيداً، واقتنع بذلك بكل صدق. لقد قال لإيون: إن الأمور واضحة الآن، فلم تعد ذلك الطفل المهمل الذي كنت تظنّه. لقد كنت أبحث عن ابن، ولقد وجدته. «هيا معي، اترك أرض الإله، وحياتك التي تحياها بلا مأوى، أطِع والدك وأسرع إلى أثينا [(koinophron patri)[29] وبطبيعة الحال، كما هو الحال في: **أوديب**، وكما هو الحال في مختلف التراجيديات، تجدون الجملة المبهمة ألا وهي: (أطِع والدك). يعتقد كسوثوس أنه هو الأب، وفي الواقع، الاتفاق قد جرى مع أبولون، أو يجب أن يجري مع أبولون؛ م.ف]، حيث ينتظرك صولجان والدك الشهير، وثراؤه الواسع، ولسوف لا يُعيّرك أحد بإحدى النقيصتين: الفقر ووضاعة الأصل؛ بل ستقضي حياتك كريماً ثريّاً»[30].

إذاً يبدو أن المشكلة قد حُلَّت، فقد وجد إيون والديه، أو على أية حال، وجد أباه. وكسوثوس وجد ابنه، وعرض عليه الذهاب إلى أثينا حتى يمارس الحكم، وبذلك يضمن استمرارية السلالة المؤسّسة لأثينا- بعض الاستمرارية بطبيعة الحال؛ لأنه، كما ترون، إن الوضعية ليس إلا وضعية تقريبية، وللقبول بها لا يجب التدقيق فيها. لا يجب تدقيقها، وهذه هي بالفعل حالة

كسوثوس الذي لم يدقّق في هذه الحقيقة، وفي هذه الكذبة، وقَبِل بطيبة خاطر أنّه تلقّى هدية من الإله، وعدّها حقيقةً كاملةً. من المؤكّد لم يكن مدققاً، لأنه عندما قال لإيون إنني أبوك، وإنك ابني، فإن إيون قد قال له: «ياه، ومن أيّ أم ولدت لك؟»(31). هل من كريوسا؟ لا، قال كسوثوس، ليس من كريوسا. ولكن أيُّ أم ولدتني، فأنت لم تنجبني وحدك؟ وهنا، أجاب كسوثوس إيون بقوله: لا تهتم بهذا الأمر كثيراً. أوّلاً، لا تخشَ من الولادة الوضيعة، لأنني كسوثوس المنحدر من سلالة زوس/زيوس (Zeus)، ومن هذا الجانب، فإنك من أصل نبيل. أمّا بالنسبة إلى أمك، فأنت تعلم طيش الشباب، لقد ارتكبت أخطاء قبل أن أتزوج. وبما أن إيون، ولأسباب تدركونها بسرعة، يريد أن يعرف بالضبط من هي أمه تحديداً، ومن هي التي أنجبته، وما مولده، وما أصله، وما أرضه الأصلية، فإنه يلحُّ في القول: كيف ولدت، إذا كنت قد أنجبتني من طيش الشباب، وكيف وجدت نفسي هنا في معبد أبولون. وهنا ذكر كسوثوس زيارة له إلى معبد دلف أثناء احتفالات باخوس (Bacchus)، حيث عاشر راقصات ومعربدات الإله في نوع من الزواج المقدّس (hierogamie)[12] المشابه للمعاشرة المقدسة التي حصلت بين كريوسا وأبولون، ولكن معاشرته كانت وهمية وكاذبة. وما يقترحه كسوثوس حلّاً هو إذاً: لقد أنجبت طفلاً من راقصات الإله باخوس خلال طقوس الاحتفالات والسكر والمجون. ولكن هذا التفسير، الذي لم يكن قريباً من الحقيقة، يُعدُّ كارثةً من الوجهة القانونية. فما الأسباب التي جعلت من هذا الحل كارثة قانونية؟ حسناً، بكلّ بساطة، لأن كسوثوس قدم من أخية، فهو إذاً أجنبي في أثينا، ولم يستقبل في أثينا إلا حليفاً، وبسبب

---

[12] أصلها (hiero gamos)، وتفيد الزواج المقدس؛ لأن كلمة (hiero) في اليونانية تعني المقدس، و(gamos) تعني الزواج. لهذا الزواج في الأساطير اليونانية طابع جنسي يحصل إمّا بين إلهين وإمّا بين إله وإنسان، أو بين رجل وامرأة، ويمثل في المجال الديني طقساً بشريّاً للعلاقة الجنسية الإلهية، ويتمتع بمغزى رمزي أساسي. هذا، ويجب الإشارة إلى أن احتفالات باخوس تُسمّى في هذه المسرحية عيد المشاعل. (م).

=

هذا الحلف والمساعدة التي قدّمها إلى أرخيثيا تمّ تزويجه بكريوسا. إذاً، إذا عاد إلى أثينا بابن أنجبه مع أيّ امرأة كانت، ومن راقصات الإله، ومن أب غير أثيني، ومن أم غير أثينية، فإنه لن يستطيع، بأيّ حال من الأحوال، أن يمارس هذه الوظيفة التأسيسية في المدينة، التي هي وظيفة وطموح إيون نفسه. لا يمكن له أن يمارس هذه الوظيفة، ومقاربة كسوثوس للحقيقة تترجم بنوع من المنع القانوني، أو عدم الإمكانية القانونية. ولقد أدرك إيون هذا الأمر، وعرف أنه من غير الممكن أن ينجح في مسعاه ما دام قد وُلِد من كسوثوس الأجنبي عن أثينا، ومن امرأة أجنبية أيضاً. إن هذا لن يسمح له بتأسيس سلطته، وهنا تقدّم بتصريحه، الذي ذكرته لكم، الذي يقول فيه: ولكنني لا أستطيع الذهاب إلى أثينا، إذا لم أعرف من الأم التي أنجبتني؛ لا يمكن لي أن أتلقّى منك السلطة التي تعرضها علي، ولا أستطيع أن أجلس على كرسي العرش، ولا أن أتلقى الصولجان. ولا **أستطيع** أن أتناول الكلمة، أو أن أمارس هذه الكلمة المقرّرة، إذا لم أعرف من هي أمي[32]. إذاً، هذا هو النص، وهذا هو تصريح كسوثوس الذي أريد أن أنظر فيه بقليل من التفصيل بعد قليل.[...*].

---

* م.ف: إذا شئتم سنرتاح لمدة خمس دقائق. وأريد أن أخبركم بشيء: في العام الماضي، أثناء الأحداث البولونية، اقترح الكوليج دو فرانس فكرة دعوة أساتذة بولونيين لتقديم محاضرات هنا، بعضهم كان في وضعية مقيدة، وبعضهم كان مهمّشاً. لم يستجب الكثير لهذه الدعوة، ولم نتلقّ إلا جواباً إيجابياً واحداً. أحد هؤلاء الأساتذة قدم إلى الكوليج، والحق أنه بدأ في تقديم محاضراته الإثنين الماضي. دروسه، أو سلسلة محاضراته، ستكون حول تاريخ القومية البولونية من القرن التاسع عشر إلى غاية القرن العشرين، ومن المؤسف -ربما هذا خطأ مني، أو من إدارة الكوليج، أو من ظروف عديدة يمكنكم أن تتخيلوها- لقد تمّت بسرعة؛ وبدأ تقديم دروسه. لكنني أعتقد أن الأمر غير مهم كثيراً إذا تخلّفتم عن محاضرة واحدة. إذا رغبتم، وإذا كان الموضوع يهمكم، فإن اسم هذا الأستاذ هو: م. كينويسز (M.Kieniewicz)، وهو يقدم محاضرات حول القومية البولونية يوم الإثنين في الساعة العاشرة صباحاً. هذا ما أردت قوله. لنرتاح خمس دقائق، ثم نستأنف بعد ذلك.

الهوامش

(1) Euripide, Ion, vers 671-675, in Tragedies, t.III, trad. H.Gregorie, ed.citee, p.211.
(2) Id., pp.177-178.
(3) Hérodote, Histoire, VII, 92,

ذكره غريغوار في توثيقه، انظر: ص56.

(4) Aristote, Constitution d'Athènes, XLI, 2, trad. G. Mathieu & B. Haussolier, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p.43.
(5) «Notice» de Ion par H. Grégoire, ed.citée, pp.161-163.
(6) Euripide, Ion, vers 1-81, éd.citée, pp.183-186.
(7) F.Jouan &Van Looy, in Euripide, Œuvres, t. VIII: Fragmentes 1er partie, Paris, Les Belles Lettres, 1998, pp.39-58.
(8) J.-P.Dumont, Les Ecoles présocratiques, Paris, Gallimard, 1991, p.87.
(9) Euripide, Ion, vers 520, éd.citée, p.204.
(10) T.Gantz, Mythes de la Grèce archaïque, trad. D.Auger &B.Leclercq-Neveu, Paris, Belin, 2004, pp.862-874.

(11) قدم فوكو تحليلات عديدة لمسرحية **أوديب**، انظر على سبيل المثال:

Dits et Ecrits, t.III, no 139, pp.553-570.

(12) Sophocle, Œdipe-roi, vers 1450, in Tragédies, t.I, trad. P. Mazon,ed. citee, p.269.
(13) Sophocle, Oedipe a Colone, vers 84-93, tad. P. Masqueray, Paris, Les Belles Lettres, 1924, pp.157-158.
(14) Euripide, Ion, vers 1590-1593, éd.citée, p.246.
(15) Id., vers 365 et 375, p.198.
(16) Id., vers 533 et 375, p.205.

(17) انظر سابقاً، الإحالة رقم 8.

(18) Euripide, Ion, vers 355, éd. citée, p.197.
(19) Id., vers 365, p.198.
(20) Id., vers 366.
(21) Id., vers 368.
(22) Id., vers 369.
(23) Id., vers 370.
(24) Id., vers 1557-1559, p.245.
(25) Id., vers 338, p.197.

(26) انظر سابقاً، الإحالة رقم 23.

(27) Id., vers 535, p.205.
(28) Id., vers 536-537, p.205.
(29) Id., vers 577, p.207.
(30) Id., vers 578-580.
(31) Id., vers 540-560, pp.205-207.
(32) Id., vers 569-676, p.211.

درس 19 كانون الثاني/يناير
الساعة الثانية

إيون: لا شيء، وابن للا شيء[1] - ثلاث فئات من المواطنين - نتائج تدخل إيون في السياسة: كره خاص وطغيان عام - في البحث عن الأم. لا تُختزل الصراحة في ممارسة السلطة وفي منزلة المواطن - اللعبة الصراعية لقول الحق: حرة وخطرة - السياق التاريخي: الحوار بين كليون ونسياس - غضب كريوسا.

لنستأنف قراءة النص.[...]*

حول إيون ومولده، وجدنا كريوسا قد قامت بتحوير قليل للحقيقة، مدّعيةً

---

[1] هذا العنوان إعادة صياغة لما قاله إيون في نص المسرحية: «سوف أكون لا شيء وسوف يعتبرني الآخرون لا شيء»، كما سيتبين للقارئ لاحقاً. (م).

* م.ف.: أذكركم بما أخبرتكم به في الحصة الماضية: من منكم طالب، يعني يتابع الدراسة الجامعية سواء على مستوى الليسانس (البكالوريوس)، أم يحضر أطروحة، إلخ، ويرغب، لسبب أو لآخر، في أن نتحدث قليلاً عن عمله، أو أن يطرح أسئلة حول ما أقدمه في هذه الدروس، فإنه يمكننا أن نجتمع لاحقاً، في حدود الساعة الثانية عشرة إلا ربعاً في القاعة رقم (5) التي ستكون مفتوحة لهذا الغرض. سنعمل على تنظيم اجتماع أولي للتعارف وتبادل الأسئلة والأجوبة، بعيداً عن هذا الطقس في كشف الحقيقة هنا في هذا الدرس، وسنحاول أن نرفع، ولو قليلاً، الطابع المسرحي لما يجري هنا. والآن نعود إلى المسرح وإلى إيون.

أن أختها قد أغواها أبولون، ولم يقدّم الإله الجواب الحقيقي لشعوره بالعار؛ لذا أشار إلى كسوثوس على ابن هو في الحقيقة ليس ابنه. وكسوثوس، بنوع من التهاون، فرح بهذه الحقيقة، التي تبدو كذلك، لكنّها في الواقع ليست كذلك. وعليه، إنّ هذه اللعبة المتصفة بالأكذوبة، وبنصف الحقيقة والتخمين هي التي رفضها إيون؛ رفضها لأنه يريد الحقيقة، ويريد الحقيقة -كما يبين ذلك مقطع مطول من نصِّ المسرحية، الذي سنتوقّف عنده قليلاً- لأنه يريد أن يؤسّس الحق، ويريد أن يؤسّس حقّه، وحقّه السياسي في أثينا. يريد أن يكون له الحق في الكلام، وفي قول كل شيء، وأن يقول الحقيقي، وأن يستعمل قوله الصريح. ومن أجل تأسيس الصراحة، فإنه في حاجة إلى أن تُقال له الحقيقة التي تسمح له بتأسيس الحق. لهذا السبب، فإنه، بعد أن سلّم عليه كسوثوس بحرارة، واقتنع قليلاً بأنه والده، قال له: نعم، ولكن الأمور [لن] تفلح؛ «إن مظهر الأشياء عندما تُرى من بعيد، ليس كمظهرها عندما تُرى من قريب [(من قريب) يجب أن تفهم بالمعنى المحلي؛ أي يمكننا في دلف أن نقول بأنني ابنك، وبأنني سأعود معك لممارسة الحكم، ولكن في أثينا [الأمور مختلفة كليّةً] ؛ م.ف]؛ إنني سعيد لما حدث، فلقد وجدت فيك والداً، لكن فيما يتعلق بما أفكر فيه»[1]؛ أي بهذا الموضع والمكان الذي يُمارس فيه الحكم، ألا وهو أثينا. «فلتستمع إليّ يا والدي، يقولون إن الجنس الأثيني الشهير ليس جنساً نازحاً؛ بل نشأ من الأرض. لذلك سوف أقع فريسة لنقيصتين أتصف بهما؛ فأنا ابن غير شرعي لوالد نازح، وطالما أنني أتصف بهذه النقيصة، ولست في مركز الحكم، فسوف أكون لا شيء وسوف يعتبرني الآخرون لا شيء. أمّا إذا تقدّمت نحو مكان الصدارة في الدولة، وأردت أن أكون شيئاً ما، فسوف أصبح مكروهاً ممن لا يستطيعون ذلك، فالتفوّق مثير للكراهية. ثمّ هناك أيضاً حكماء مخلصون وقادرون، ولكنّهم يركنون إلى الصمت، ولا يزجون بأنفسهم في الحياة العامة، سوف أصبح في نظر هؤلاء غبيّاً مثيراً للضحك؛ لأنني لا أهدأ في مدينة مليئة بالذعر. وإذا رشحت نفسي للانتخاب، فسأصبح

محاصراً بأصوات معادية من الساسة المعروفين في الدولة. وهكذا يحدث دائماً يا والدي، فالمسيطرون على الدولة، والمراكز العليا فيها، أعداء ألداء لمن ينافسونهم في ذلك. وعندما أعود إلى منزل غير منزلي، وأكون غريباً على امرأة عاقر شاركتك الهموم في الماضي، وتقاسي الآن بمفردها، وفي مرارة، حظّها العاثر، كيف لا أكون، بحقّ، مكروهاً منها عندئذٍ؟»[2].

سأعود لاحقاً إلى هذا المقطع. والآن أريد إعادة قراءة الجزء الأوّل من النص، والنظر في الردّ الذي قدّمه إيون. ما الذي نراه في اعتراضات إيون على والده المزعوم؟ أوّلاً، يقول، إن أثينا لا يسكنها جنس نازح، إنّما يسكنها جنس أصيل. وهذا مطلب قديم لأثينا؛ فعلى خلاف جميع أو كلّ الشعوب اليونانية، إن الأثينيين قد عاشوا دائماً في أتيكا (Attique)، ووُلِدوا كلّهم في تلك الأرض، وأرخيثيا ولد في أرض أثينا، وهو الضامن لذلك. ثانياً، ليست أثينا أصيلة فحسب؛ لكنّها خالصة من أيّ اختلاط بالأجنبي. وهذا يحيل كذلك إلى موضوع مهمّ نجده عند يوريبيديس -على سبيل المثال في مقطع من مسرحية مفقودة تسمّى **(إرخيثيوس/إرخيثيا)** (Erechthee). ففي المدن الأخرى، كما يقول يوريبيديس، نسكن مثل البيادق التي تحرّك في لعبة العصي، أو لعبة النرد، هنالك دخول دائم لعناصر جديدة، مثل قطعة خشبية غير مثبتة بدقة في صندوق خشبي[3]. وفي الواقع، إن هذا يحيل إلى تشريع محدّد جدّاً؛ فمنذ النصف الأول من القرن الخامس قبل الميلاد، أو بدايته قليلاً؛ أي في حدود (450- 451)، هنالك تشريع خاص بأثينا، والذي لا نجده في معظم المدن اليونانية، ومؤدّاه عدم الاعتراف بالمواطنة للأطفال الذين يولدون من أب أثيني، ومن أم غير أثينية[4]. بتعبير آخر، إن مطلب أن يكون الوالدان من أصل أثيني كان مطلباً معمولاً به منذ منتصف القرن الخامس. إن هذا التشريع الصارم، والخاص بأثينا وحدها، كان هدفه تجنب التضخّم في عدد السكان. وكان له بطبيعة الحال أثر على التقليل من سكان أثينا. وفي النصف الثاني من حرب البيلوبونيز، وعندما ضعفت أثينا بسبب

الطاعون، والحرب، والهزيمة، فإنها قد احتاجت إلى مواطنين. ولذلك فإننا سنعود إلى هذا التشريع. وفي المرحلة التي كتب فيها يوريبيديس مسرحية (**إيون**)، في (418)، لم نصل بعد إلى هذه الحالة، وكان هذا التشريع لا يزال قائماً. وبحسب إجراء معتاد في إعادة الصياغة الأسطورية لمثل هذا القانون، فإنه يظهر وكأنه قانون قديم، في حين أنه قانون حديث. وهنا يظهر أن إيون يحيل إلى هذا التقليد الأثيني القديم والخاص كليّةً بأثينا؛ حيث قال: إن أثينا خالصة من كل امتزاج بالأجانب؛ بمعنى أن كل مواطن لا يمكن إلا أن يُولد من أب أثيني وأم أثينية. لقد قال: «لذلك سوف أقع فريسة لنقيصتين أتصف بهما، فأنا ابن غير شرعي لوالد نازح»[5]. بمعنى أنه ليس ابناً لأثيني ومن امرأة أجنبية. إنه ابن لأب غير أثيني ألا وهو كسوثوس، ولامرأة وجدت كيفما اتفق، ولا نعلم شيئاً عن أصلها وفصلها. إذاً «طالما أنني اتصف بهذه النقيصة، ولست في مركز الحكم، فسوف أكون لا شيء، وسوف يعتبرني الآخرون لا شيء»[6]. لا شيء، وابن للا شيء، ولن يكون أيَّ شيء على الإطلاق.

إذاً، من هنا يبدأ التطور الثاني للنص. لا تعبّر الترجمة بدقة ووضوح عن نصٍّ يتمتع بخطابية قوية. يقول: إذا تقدّمت نحو مكان الصدارة في الدولة أو الصفوف الأولى (eis to prton zugon)[7] -يجب أن ننتبه إلى أنه [لا يتعلّق الأمر] بممارسة سلطة طغيانية، أو ملكية أو فردية؛ لأنّه لكي يكون في الصدارة أو في الصفوف الأولى، يعني أن يكون جزءاً من هؤلاء الذي يحتلّون المراتب الأولى في المدينة، وعليه، فإنه يقول إنني أجد نفسي (هنا أقدّم فكرة تخطيطية، لكنّ النص مبني بهذه الطريقة) أمام ثلاث فئات من المواطنين. يقول النص: «سوف أصبح مكروهاً ممن لا يستطيعون ذلك، فالتفوق مثير للكراهية. ثمّ هناك أيضاً حكماء مخلصون وقادرون، ولكنهم يركنون إلى الصمت ولا يزجّون بأنفسهم في الحياة العامة، سوف أصبح في نظر هؤلاء غبيّاً مثيراً للضحك، لأنني لا أهدأ في مدينة مليئة بالذعر»[8]. في الواقع لدينا ثلاث فئات من المواطنين المُشار إليهم. وفي نصٍّ مسرحي آخر ليوريبيديس

(**المستجيرات أو المتضرعات**) (Les Suppliantes)[2] نقرأ كذلك عن ثلاث فئات من المواطنين: الأغنياء والفقراء والمتوسطون(9). ولدينا توزيع كذلك يقوم على ثلاثة ألفاظ، لكنّه مختلف تماماً؛ ذلك لأنه متعلق بثلاث فئات من المواطنين الذين لا يتوزّعون على أساس الثروة، إنّما على أساس ما حدّده إيون هدفاً، أو هدفه الافتراضي، وهو أن يكون ضمن الصفوف الأولى في المدينة، [و نسبياً] بحسب توزيع السلطة والحكم والنفوذ الفعلي في المدينة. إذاً، أعتقد أنه يجب علينا أن نفهم أن الأمر لا يتعلق بثلاث فئات -إذا شئتم- متساوية من المواطنين، التي ليس لها المنزلة نفسها في دفع الضريبة حتى يحقّ لهم الانتخاب؛ نحن في النظام الديمقراطي الأثيني. إن الأمر يتعلق بالتوزيع الفعلي للحكم السياسي، ولممارسة السلطة داخل هذه الكتلة أو المجموعة المشكلة من المواطنين الذين لهم الحقّ في ذلك. ولا يتعلق الأمر بأولئك الذين ليس لهم حقوق، سواء لأنهم عبيد، أم دخلاء أو أجانب، وإنما يتعلق الأمر بالمواطنين، ومن بين هؤلاء المواطنين هنالك ثلاث فئات.

سأصبح مكروهاً ممّن لا يستطيعون ذلك (Ton men adunaton)(10)، أو (لا يقدرون). أعتقد أنه يجب توضيح هذا النص بنصٍّ آخر في (**المستجيرات**) [حيث] يدور الحديث حول المواطنين القادرين أو المستطيعين، الذين يتمتعون بالقوة، والذين يقدرون على خدمة المدينة بجهودهم وثروتهم(11). الفئة الأولى، التي أشار إليها إيون، هي تلك الفئة التي لا تستطيع، وليس لها القدرة على تقديم أيّ شيء للمدينة، سواء بجهودها أم بثروتها؛ بمعنى، ليس لها القدرة على شراء السلاح للمشاركة في الحرب، وليست كذلك ممّن

[2] يدور موضوع هذه المسرحية حول عملية استيراد جثث القادة السبعة الذين هاجموا مدينة طيبة ذات البوابات السبع. والمستجيرات هنّ أمهات هؤلاء القادة العسكريين وقد جئن إلى الملك ثيسيوس الأثيني ليعيد إليهن جثث أبنائهن بعد انتصار جيشه على جيش طيبة. انظر: يوربيديس، ترجمة عبد المعطي شعراوي، مرجع سابق، ص30. (م).

يساهم في ثروة المدينة وازدهارها. إن هذا الحشد غير القادر، وهذا الجمع من المواطنين، الذين هم مواطنون ويتمتعون بكل الحقوق ولكن لا يملكون هذه المقدرة على المساهمة والإضافة التي تميّز النفوذ السياسي، هؤلاء سينظرون إلى إيون الدخيل والابن غير الشرعي، الذي يرغب في الاستيلاء على الحكم، بعين السخط والغضب. وعلى كل حال، إن هؤلاء الناس يكرهون دائماً الأقوياء أيّاً كانوا. إذاً [يقول إيون]، سأكون هدفاً لعداوة عامّة من قبل هؤلاء غير القادرين؛ أي الذين ليس لهم نفوذ سياسي في بلادنا، وسأصطدم بعداوتهم، وذلك بسبب مولدي.

الفئة الثانية من المواطنين -وهنا الأمر في غاية الأهمية- هم أولئك القادرون والمستطيعون (khrestoi/dunamena). تفيد الكلمة اليونانية (dunamena) القادرين على تقديم شيء(12)، والذين يتمتعون، منذ ولادتهم، بمنزلة وثروة تمكنهم من ممارسة الحكم في المدينة. أمّا كلمة (khrestoi)، فتعني (الطيبون)؛ أي أولئك الذين يتمتعون بأخلاق طيبة. إجمالاً، إن هذه الفئة تعني النخبة؛ لأن كزينوفون (Xenophon)، أو تدقيقاً كزينوفون المنحول (pseudo-Xenophone)[3]، على سبيل المثال، استعمل الكلمة الأخيرة (khrestoi) في (**دستور الأثينيين**) لتعيين النخبة(13). حسناً، يوجد بين هؤلاء الناس القادرين والطيبين، الفلاسفة (sophoi) أو (من هم حكماء). وهؤلاء لا يهتمون بشؤون المدينة(14). إنهم يلتزمون الصمت، ولا يعتنون (بأمور

[3] يجب التمييز بين كزينوفون (570-475 ق.م) الفيلسوف اليوناني الذي ينتمي عموماً إلى المدرسة الإيلية، وبين كزينوفون المنحول، صاحب كتاب (**جمهورية الأثينيين**)؛ لأنه تَبين للمؤرخين والدارسين أن هذا الكتاب لا يمكن أن يُنسب إلى كزينوفون الأول الذي عاش حياة الترحال، وكان من فلاسفة الطبيعة الأوائل، وليس له إلا بعض الأقوال والشذرات، كقوله: «الكلّ واحد». انظر: مطر، أميرة حلمي، **إكزينوفان**، في معجم: **أعلام الفكر الإنساني**، تأليف مجموعة من الأساتذة، المجلد الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة-مصر، 1984، ص651-652. (م).

المدينة). إذاً، لدينا هذه الفئة الثانية من المواطنين الذين ينتمون إلى فئة الطيبين والقادرين، وأصحاب الثروة، والمولد الأصيل، والمنزلة القانونية، ولكن حكمتهم جعلتهم لا يهتمون بالسياسة. وعدم اهتمامهم بالسياسة وبشؤون المدينة يحتّم عليهم الصمت. لكن هؤلاء كيف سيتصرفون عندما يرون هذا الدخيل واللقيط يحاول بلوغ الصفوف الأمامية في المدينة؟ حسناً، سيجدون ذلك مدعاة للهزء والسخرية؛ سيجدون ذلك مدعاة بالفعل للسخرية لكون هذا الدخيل واللقيط لا يهدأ في مدينة مليئة بالذعر[15]. لدينا هنا موضوع فلسفي متعلق بهذا الشكل من الانتماء إلى المدينة، والذي يقتضي، على الرغم من كون المواطن غنياً، وقوياً ومن أصل طيب... إلخ، أن يكون فيلسوفاً[16]، وأن يكون حكيماً، ولا يهتم بشؤون المدينة، ويعيش في سكينة، وراحة، وفيما يسميه اللاتينيون (otium)؛ أي في تقاعد بعيداً عن الشؤون السياسية.

الفئة الثالثة من المواطنين، [هم] كذلك مواطنون أغنياء ومتنفّذون وطيبون، لكنّهم يختلفون عن أولئك الفلاسفة (الحكماء) الذين يلتزمون الصمت ولا يتدخلون في شؤون المدينة. يتميزون بكونهم يمارسون السياسة (khrestai)[17]، ويهتمون بالسياسة والخطاب في الوقت نفسه، وهذا ما يمثل السلطة السياسية. وكما ترون، هذه الفئة الثالثة من المواطنين تتعارض كليةً مع الفئة السابقة [مع انتمائها] هي أيضاً إلى فئة الطيبين. هنالك فئة الطيبون الصامتون، الذين لا يهتمون بشؤون المدينة (pragmata)، [و] هنالك الفئة التي تهتم بالشأن العام وتتكلم (أي لا تصمت) وتمارس السياسة (أي تهتم بشؤون المدينة). أعتقد أن هنالك تقابلاً بين الفئتين. وكما يقول النص، إن هؤلاء يملكون المدينة، ويراقبون المدينة، ويحصلون على التشريفات. إذاً، أمام هؤلاء [سيتعرّض إيون] إلى خطر المنافسة والخصومة. وكما يُقال، إن هؤلاء لا يتحملون منافسيهم، وعند انتخابهم، سيعملون على إدانة أو إبعاد من يحاول إعاقتهم.

هنالك إذاً في المدينة ثلاث فئات من المواطنين، ومرة أخرى، هذه

الفئات الثلاث متساوية في المواطنة، الفقراء بلا قوة، والأقوياء منهم من يصمت ولا يهتم بشؤون المدينة، ومنهم من يتكلم ويُعنى بالسياسة، و[إيون] بوصفه دخيلاً ولقيطاً وأجنبيّاً، سيكون عبئاً ثقيلاً. فما النتائج المترتبة على ذلك؟ [نلقى الجواب] في النص الذي قرأته عليكم[18]. وفي البيت كذلك سيكون (بمعنى في بيت كسوثوس وكريوسا) عبئاً، بحكم كونه لقيطاً وابن أجنبي. فمن جهة، كريوسا أثينية المولد، هي بنت إرخيثيا، ومن جهة أخرى زوجة شرعية، ولن تحتمله. وعليه، سيكون مكروهاً في بيت الحاكم، وفي بيت الملك، وفي بيت العاهل وزوجته، وفي كل الأحوال، في هذا البيت الذي يعدّ الانسجام والتفاهم بين أفراده من الأمور الضرورية بالنسبة إلى الانسجام والتفاهم في المدينة. وسيكون على كسوثوس أن ينحاز إلى ابنه غير الشرعي على حساب زوجته، وبذلك سيهدم السلام في العائلة، أو أنه سينحاز إلى زوجته على حساب ابنه، وبذلك يخون إيون. وفي كل الأحوال، إيون سيكون عبئاً ثقيلاً على هذه البنية العائلية للقائد؛ حيث مطلب الانسجام يعدُّ مطلباً ضرورياً للخير العام وللسلام في المدينة عامةً. ومن جهة ثالثة، سيكون، على مستوى المشهد العام، عبئاً ثقيلاً كذلك، وإضافةً زائدة عن اللزوم. وبحكم قدومه من الخارج، ومولده غير الشرعي، فإنه لا يستطيع - وهو ما يظهر جلياً في نهاية النص- أن يمارس إلا حكماً واحداً، ألا وهو حكم الطغيان. سيكون مثل هؤلاء الطغاة الذين يُفرضون من الخارج على المدن اليونانية، ويأتون بحماية من الإله زيوس (Zeus). والحال أن كسوثوس من نسل زيوس؛ إذاً، إن الإحالة إلى حكم الطغيان واضحة ولا تحتاج إلى بيان. وعليه إن [إيون] لا يستطيع الذهاب؛ لأنه لا يريد أن يكون طاغية، ولأن وجود الطاغية، كما قال، وجود مكروه، وهو لا يريد أن يحيا هذه الحياة[19]؛ لذا يفضل البقاء بقرب الإله أبولون، هنا حيث يحيا حياة هادئة ومريحة. وهكذا، بعد أن قبل الأبوة التي عرضها عليه كسوثوس، ها هو ينتهي إلى القول: لا، لا أريد أن أذهب إلى أثينا، وذلك للأسباب المذكورة.

في هذه اللحظة، يلحّ كسوثوس، ويحاول مرةً أخرى أن يجد تسوية للموضوع (مع كسوثوس نكون دائماً في نظام التسوية)؛ حيث قال له: إن الأمر بسيط، لن نقول في الحال إنك ابني، ولا وريثي، ولا أمنحك السلطة، ولكن سنقوم بذلك بكل هدوء، وبتدرّج، وسنختار الوقت المناسب لكي نقول ذلك لكريوسا بطريقة تقبلها من غير غمٍّ أو حزن أو مشكلة. ولقد قبل إيون بهذه التسوية[20]. لقد قبلها، حيث رضي بالقدوم مع كسوثوس ومشاركته المائدة التي يقدّم فيها الشكر للإله الذي قدم تلك النبوءة (في الواقع النبوءة الكاذبة). وبعدها، انتقل إلى أثينا حيث سيفرض حضور إيون شيئاً فشيئاً في بيت كسوثوس وكريوسا. ومع أنه قبل الذهاب إلى أثينا، إلا أنه أضاف شيئاً نقرؤه في النص الذي سأشرحه لكم: سأذهب، لكنّ القدر/الحظ (tukhe) لم يعطني بعد ما أريد[21]. يقبل بالذهاب إلى أثينا، وكما قال: «سوف أذهب، لكن شيئاً واحداً ينقص حظي/قدري، فإن لم أعثر يا والدي، على من أنجبتني، فسوف لن أطيق الحياة [(abiotom hemin) يستحيل علي أن أحيا؛م.ف] وإن كان لي أن أتمنى، فلعلّ من أنجبتني تكون امرأة من أثينا، كي تكون لي حرية الكلام بفضل نسب والدتي. فإذا جاء أجنبي إلى مدينة ذات دماء خالصة، فإنه على الرغم من أنه قد يكون مواطناً بالاسم، لكن لسانه يظلّ عبداً، ولن تكون له حرية الكلام»[22]. ولن تكون له الصراحة (ouk ekhei parresian)[23]. وعليه، لماذا يرغب بهذه الشدة في الصراحة؟ ولماذا يكون غياب الصراحة بمقام إخفاق للخطة التقريبية التي أعدها كسوثوس؟ ولماذا لا يزال يرغب في معرفة أمه حتى في اللحظة التي قبل فيها بالخطة التي قدمها له كسوثوس؟ يبدو لي أن الذي عبّر عنه، والذي يزعجه كما هو واضح، في غياب الصراحة، يجعلنا نرى في ذلك [...]*.

ترون جيداً أن الصراحة لا تختلط مع ممارسة السلطة، وذلك لأن السلطة نفسها، وحكم المدينة، والسيادة (السيادة من النوع الملكي أو

---

* كلمات غير مسموعة.

الطغياني) يمارسها كسوثوس، وهو مستعدّ لأن ينقلها إلى ابنه. فسلالته التي تعود إلى زيوس، والسلطة التي يمارسها في أثينا، والثروات التي راكمها، كل هذا غير كافٍ لإعطاء الصراحة إلى إيون. إذاً ليست ممارسة السلطة في حدّ ذاتها*. لكنّكم ترون أيضاً أنها لا تعني مجرد المواطن العادي. بطبيعة الحال، إنه مع القانون الأثيني -القانون الذي يعود إلى عام (451)، والمفروض سابقاً- وبما أنه ليس من أمٍّ أثينية، لن يكون مواطناً. ولكن ما هو مهم في النص، كونه يقول تحديداً: حتى إن جعل القانون من شخص ما مواطناً، وحتى إن كان مواطناً شرعياً، فليس له بالضرورة الصراحة. بتعبير آخر، هو لا يستطيع أن يمتلك الصراحة من جهة الأب الذي سيمنحه السلطة، ولا من جهة القانون، إن كان هنالك قانون سيعطيه منزلة المواطن؛ إنه يطالب بهذه الصراحة من جهة أمه. فهل يعني هذا أننا أمام بقايا شيء مثل القانون الأمومي (matrilinaire)؟ لا أعتقد بذلك أبداً. يجب أن نتذكر بالفعل ما هي الوضعية الخاصة بإيون؛ إن له أباً استُقبل في أثينا، لكنّه ليس أثينياً أصيلاً، وثانياً لا يعرف أمه، وثالثاً يريد أن يمارس السلطة، وأن يكون في الصفوف الأولى للمدينة. بطبيعة الحال، يمكنه أن يتسلم الحكم الطغياني من أبيه، ولكن هذا الحكم الطغياني لا يرضيه بالنظر إلى ما يرغب في القيام به. وما يرغب في القيام به هو أن يكون في الصفوف الأولى للمدينة، ولعلّه يريد أن يكون في الصف الأول للمدينة، أو بالأحرى متضمَّناً في هذا الصف الأول من المدينة، ومرتبطاً بهذا الصف الأول للمدينة؛ لذلك هو يحتاج إلى الصراحة. إذاً إن هذه الصراحة هي شيء آخر غير منزلة المواطن، وليست شيئاً يُعطى من قبل الحكم الطغياني. فما هي إذاً هذه الصراحة؟

حسناً، أعتقد أن الصراحة هي نوع من الكلمة التي تكون فوق المواطنة، أو هي أكثر من منزلة المواطنة، وتختلف عن مجرد ممارسة السلطة. إنها

---

* يحدد المخطوط: «ليست الصراحة هي الكلمة التي تحكم، وليست الكلمة التي تجعل الناس تحت النير».

الكلمة التي تمارس بها السلطة في المدينة، ولكن ضمن شروط غير شروط الطغيان؛ بمعنى أنها كلمة تسمح بحرية الآخرين في الكلمة، حرية أولئك الذين يرغبون أيضاً في أن يكونوا في الصفوف الأمامية، ويمكنهم أن يكونوا في الصف الأول داخل هذه اللعبة الصراعية التي تميز الحياة السياسية في اليونان عموماً، وفي أثينا على وجه التحديد. إذاً، إنها كلمة أعلى، لكنّها كلمة تسمح بالحرية للكلمات الأخرى، وتترك الحرية لأولئك الذين يطيعون؛ حيث إنهم لا يطيعون إلا إذا كانوا مقتنعين ومتأكدين.

إن ممارسة الكلمة التي تقنع أولئك الذين نحكمهم، وتترك الحرية للآخرين الذين هم أيضاً يرغبون في الحكم ضمن تلك اللعبة الصراعية، هي ما يشكل ويكوّن في اعتقادي مضمون الصراحة، بطبيعة الحال، مع كل الآثار المرتبطة بمثل هذا الصراع، وبمثل هذه الوضعية، وأوّلاً إمكانية أن تكون الكلمة التي ننطق بها غير مقنعة، وأن تتحول الجموع ضدها، والأكثر من ذلك أن تترك المكان لكلمة الآخرين، حيث تنتصر عليها أو تتغلب عليها. إن هذه المخاطرة السياسية للكلمة، التي تسمح بحرية الآخرين في الكلمة تفرض مهمة لا تتمثل في ضمّ الآخرين إلى إرادته الخاصة، ولكن [بأن] تقنعهم، هو ما يشكل المجال الخاص بالصراحة. وتطبيق هذه الصراحة في إطار المدينة، يطرح هذا السؤال: ما الذي يمكن القيام به تجاه الكلام والسياسة في الوقت نفسه، وذلك بناءً على ما سبق قوله من تلاعب، واستعداد، وصراع... إلخ؟ استخدام الكلام في السياسة؛ الكلام بمعنى الكلمة الحقيقية، الكلمة العاقلة، الكلمة المقنعة، الكلمة التي يمكن أن تواجه الكلمات الأخرى، والتي تنتصر بسبب ما لحقيقتها من وزن، وما لها من فعاليتها في الإقناع؛ إن استخدام هذه الكلمة الحقيقية، المعقولة، الصراعية، هذه الكلمة الحوارية في المجال السياسي هذا هو ما تتضمنه الصراحة. وهذه الصراحة، ومرة أخرى، لا تعني الممارسة الفعلية للحكم الطغياني، ولا المنزلة المجردة للمواطن التي يمكن الحصول عليها.

إذاً، من الذي يعطي الصراحة؟ هنا قدم يوريبيديس حلّه، أو بالأحرى اقتراحه. يقول: يجب أن تعطى الصراحة من قبل الأم. ولكن، ومرة أخرى، إن هذا لا يعدُّ أبداً نوعاً من الإحالة إلى القانون الأمومي، وإنّما مرتبط بوضعية إيون نفسه. إيون الذي له، إلى حدّ الآن، أب بارز، بما أنه من سلالة زيوس، وله أب يتمتع بقوة كبيرة بما أنه يمارس الحكم في أثينا، لكنّه لم يولد فيها. إن الأمر يتعلق فحسب بالانتماء إلى الأرض، وإلى الأصل، والتجذر في الأرض، وإلى هذه الاستمرارية التاريخية انطلاقاً من أرض وإقليم معيّن، هذا هو الذي يمكن أن يعطي الصراحة. بتعبير آخر، إن مسألة الصراحة تستجيب لمشكلة تاريخية، ولمشكلة سياسية دقيقة للغاية في الوقت الذي كتب فيه يوريبيديس مسرحية (**إيون**). لدينا في أثينا الديمقراطية، أثينا التي توفى فيها بريكليس (Pericles) منذ عشرات السنين، أثينا الديمقراطية حيث يتمتّع فيها الشعب كله بحقّ انتخاب الأفضل (بريكليس) الذي مارس السلطة بالفعل، والسلطة السياسية تحديداً. وفي أثينا ما بعد بريكليس، طرحت المشكلة المتعلقة بمعرفة من سيمارس السلطة بالفعل، وذلك في إطار المواطنة الشرعية؟ وبما أن القانون يساوي بين الجميع (مبدأ المساواة (isonomia))، وكذلك وفقاً للمبدأ القائل إن لكل فرد الحق في الانتخاب والتعبير عن رأيه بحرية (isegoria)، وهو ما يمكنه من الصراحة، ويحقّ له استعمال الصراحة، بمعنى الوقوف وأخذ الكلمة، ومحاولة إقناع الشعب، وكذلك محاولة التغلب على المنافسين أو الخصوم -مع خطر فقدان الحق في العيش في أثينا كما يحدث ذلك عند إبعاد (ostracisme) قائد سياسي- أو خطر فقدان حياته؟ وعلى كل حال، إن السؤال المطروح هو: من سيمارس الكلمة السياسية بخطورتها وبالسلطة المرتبطة بها؟ لقد كان هذا هو النقاش القائم في أثينا في هذا الوقت، أو في هذه المرحلة بين كليون (Cleon) الديمقراطي والديماغوجي أو المضلل (demagogue)...إلخ والذي يرى أن لكل فرد الحقّ في الصراحة، وهنالك في المقابل، ما يمكن أن نسميه

بالاتجاه الأرستقراطي الذي يمثله نيسياس، والذي يرى أن الصراحة يجب أن تكون من حق بعض النخبة، أو أن تكون حقاً خاصاً ببعض النخبة. لقد طُرحت حلول كثيرة في ظل الأزمة الكبرى التي فتحتها المرحلة الثانية من حرب البيلوبينيز على أثينا. وفي الوقت الذي كتب فيه يوريبيديس مسرحيته، الأزمة لم تكن ظاهرة وبارزة، لكنّها كانت مطروحة. وفي هذه المرحلة بالذات، أو تقريباً في هذه المرحلة، نرى عدداً من المشاريع الدستورية الجديدة تتشكل في أثينا. ولم يكن غرض يوريبيديس في مسرحية **(إيون)**، أن يقترح حلاً دستورياً لكي يقول لنا من له الحقّ في ممارسة الصراحة، لكنّنا نرى جيداً في أيّ سياق صاغ مسألة الصراحة: كما هو مبيّن بدقة في النص، إن الصراحة لا تورّث كما يورّث الحكم العنيف أو الطغياني، كما أنها لا تُتضمّن ببساطة في المنزلة الخاصة بالمواطنة، يجب أن تكون محفوظة لبعض الأشخاص، ولا يمكن الحصول عليها كيفما اتفق. وما يقترحه يوريبيديس هو الانتماء إلى الأرض، إلى الأصل، وإلى التجذّر التاريخي في داخل الإقليم، هذا هو الذي يضمن للفرد ممارسة هذه الصراحة.

ما أقوله حول السياق المباشر، السياق السياسي لمشكلة موضوع الصراحة في مسرحية **(إيون)**، لا أقوله انطلاقاً من استنتاج واستخلاص ممّا سبق أن قلته لكم عندما طرحت الطابع التأسيسي لهذه التراجيديا، ولتراجيديا قول الحق باعتبارها نوعاً من التمثيل أو التصوير التأسيسي لقول الحق. أعتقد أن هذه المسرحية تستجيب مباشرة وبالفعل لمسألة سياسية محددة، [و] هي نفسها تعبير عن المأساة اليونانية في التاريخ السياسي لقول الحق، وحول التأسيس الخرافي أو الحقيقي، في الوقت نفسه، لقول الحق في النظام السياسي. وأن يكون الجوهري، والأساسي في التاريخ يمرّ عبر جملة من الأحداث الدقيقة [هو] ما يتطلّب، في اعتقادي، أو ما يجب حلّه، أو بالأحرى [ما يجب] مواجهته بشجاعة. إن التاريخ، وما هو أساسي في التاريخ، يمرّ، كما يُقال، عبر عين الإبرة. إذاً، في هذا الصراع الدستوري

الجزئي الخاص بممارسة الحكم في أثينا تمّ صياغة هذه المأساة الكبرى أو الدراما الكبرى لمسرحية **(إيون)**، بوصفها مأساةً في صياغة الحقيقي وتأسيس قول الحق السياسي بناءً على قول الحق الذي أشار إليه الإله. فكيف يمكن الانتقال من قول الحق كما أشار إليه الإله إلى قول الحق السياسي؟

هذا ما سيظهر بوضوح شديد في الجزء الثاني من المسرحية. الإله هو الذي يجب أن يقول الحقيقة. لقد بينت لكم لماذا وكيف يرفض الإله قول الحق. فكيف يمكن تجاوز هذه الحقيقة التقريبية التي اقترحها كسوثوس لإيون، والتي بقي حيالها إيون متردّداً. كيف يمكن العبور إلى السرّ الذي يحتفظ به الإله، وذلك بسبب الغموض الإلهي، وبسبب الشعور بالعار في الاعتراف بالخطأ؟ حسناً، سيتم ذلك من قبل البشر، وإليهم يجب التوجّه؛ وذلك لأن الإله سيبقى صامتاً، وسيبقى غامضاً، وسيبقى مخزياً. وسيكون على البشر قطع مسار قول الحق، قول الحق الخاص بمولد إيون، الذي من الممكن أن يؤسّس أخيراً للحق في قول الحقّ في المدينة.

كيف جرت الأمور؟ سأحاول أن أسرع قليلاً، وسأشرع في تحليل الجزء الثاني. وكما هو الحال في مسرحية **(أوديب)**، إن الحقيقة تظهر جزئيّاً، وسنرى أنها تتم على مرحلتين. في الجزء الأول رأينا كيف طرحت كريوسا سؤالاً موارباً، وكيف طرح كسوثوس سؤالاً ساذجاً، وكيف أن الإله قد قدم جواباً موارباً. هذه هي النقطة الأولى. والآن، إن إيون قد قبل عملياً لعبة الحقيقة المواربة هذه أو الأكذوبة. لقد قبل جزئياً، لكنّه لم يقتنع كليّاً. لقد بقي عنده شيء ما، بقي عنده هذا الشيء المتمثل في ضرورة تأسيس الصراحة الذي لم يتمكن من إقامته. وسيتم تجاوز الجزء الأخير من هذا المسار على مرحلتين كذلك؛ من جهة هنالك المرأة، ومن الجهة الأخرى هنالك قول الحق من قبل الإله، وهو قول، كما سترون، متردّد وتلميحي.

أوّلاً من جهة المرأة. حتى يكون مولد إيون كأنّه حقيقي يجب على الشريكين، وهما كريوسا وأبولون، أن يقولا الحقيقة. إذاً، هذا ما سيحدث

لكريوسا: لقد قبل إيون، طوعاً أو كرهاً، الحل الذي قدمه كسوثوس، وقرّر أن يذهب معه ويشاركه مائدة الشكر. إذاً يغادر المشهد، من دون أن يطلب من الجوقة المسرحية التزام الصمت، بما أنه قد أصبح مفهوماً في ظنّهم أن إيون سيذهب إلى أثينا، وستُقال له الحقيقة شيئاً فشيئاً، وسيُقال له إنه بالفعل سيكون وريثاً لكسوثوس، وكلّ ذلك بتدرّج حتى لا تتأذّى كريوسا. إذاً يجب على الجميع أن يلتزم الصمت حول ما يعتقد أنه الحقيقة، وسيطلب إذاً من الجوقة أن تصمت. ولكن، ممّ تتكون الجوقة؟ حسناً، من خدم كريوسا، ومن الذين اصطحبوها من أثينا إلى غاية دلف حيث تطلب مشورة الإله. إذاً الجوقة من جانب كريوسا؛ لذا كانت أكثر استعجالاً لتقول لكريوسا وهي تدخل إلى حلبة المسرح: اسمعي، هذا ما سيحدث، ولا أحد يرغب في قوله لك، إن كسوثوس قد وجد ابناً. وهذا الابن بطبيعة الحال ليس ابنك، إنه ابن من صلب كسوثوس، وسيسكنه عندك وسيفرضه عليك. وهنا قامت كريوسا بطبيعة الحال بحركة على حلبة المسرح. لقد غضبت بشدة، وهي بصحبة شيخ عجوز مربٍّ (بيداغوجي (pedagogue))، وهو العجوز الذي اصطحبها إلى دلف، كما يقول النص[24]. إنه مربي أبناء إرخثيا. فلماذا غضبت؟ هنا تجب الإشارة إلى شيء، مع أن الأمر هامشي نوعاً ما بالنسبة إلى موضوعنا، لكنّه يتقاطع مع الموضوعات التي طرحناها. إن الغضب لم يكن أبداً من نوع الغضب العاطفي أو الجنسي، إذا شئتم: إن زوجي قد خانني. إنه غضب امرأة وريثة لنسل ونسب محدّد، وتزوّجت بشخص أجنبي، وها هي ترى قدوم ابن زوجها، هذا الابن الذي سيقيم في بيتها. وباعتباره وريثاً، فإنه سيمارس بطبيعة الحال السلطة في البيت، ومن ثمّ سيزيحها من دور سيدة البيت، ومن دور الأم التي تحفظ النسل. وعليه، وبالنظر إلى إزاحتها من حقوقها، فإنها ستقضي حياتها في عزلة وبؤس وإهمال. هذا هو ما أثار غضبها. وفي خضم غضبها هذا ستقول، وهو ما أرى أنه مهمّ للغاية، إن زوجي سيفرض ابنه عليَّ رغم أنفي، ومن دون أن يحدثني في ذلك، سيفرض علي ابناً ليس من

صلبي، ولأنه يريد أن يهينني، فإنني إذاً ضحية ظلمه، ولكن ضحية ظلمه بسبب ماذا؟ لأن الإله، ولأن أبولون قد أشار له على هذا الابن -ذلك أن كريوسا في هذه اللحظة تعتقد دائماً، مثلها مثل كسوثوس، أن إيون في هذه الحالة هو الابن الطبيعي لكسوثوس-. إن زوجي يفرض علي ابناً ليس ابني، وذلك بإشارة من الإله، هذا الإله الذي عاشرني وأنجب مني ابناً لم أجده بعد. إنني الآن أعاني ظلماً من جهة زوجي، الذي على الرغم من كونه أجنبياً، إلا أنه أحضر ابناً أجنبياً إلى أثينا، وسيمارس الحكم، وسيبعدني من منزلتي بوصفي البنت الوريثة لإرخيثيا، ومن جهة أخرى، إن كل هذا كان بسبب هذا الإله الذي كنت ضحيته، بما أنه بعد أن عاشرني، وأنجب مني ولداً، تركني لحالي.

وفي أثناء هذا الغضب، ستتحدث كريوسا، وستتحدث في مشهد مضاعف، مشهد اعتراف يتشكل من مستويين: اعتراف تجديفي، اعتراف اتهامي ضد أبولون هذا من جهة؛ أمّا من جهة أخرى، فإنه اعتراف إنساني بمعنى ما، اعتراف قيل بصعوبة، وقيل كلمة بكلمة، وذلك في حوار مع المربي. وهذا الطابع المضاعف للاعتراف هو الذي يشكل أحد العناصر الأساسية للمسرحية؛ بمعنى أنه من أجل الانتقال من التردّد الذي يطبع الكلام الإلهي الذي يرفض الإفصاح إلى الخطاب الحقيقي الذي يؤسّس بالنسبة إلى إيون إمكانية استعمال الصراحة في أثينا. لذا، إن ضرورة الكشف عن الحقيقة ستمرّ بلحظة متفرّدة، مختلفة في بنيتها ووظيفتها وتنظيمها وممارستها الخطابية؛ حيث تنتقل من الطابع الإلهي إلى الخطاب السياسي. إن هذا العنصر الوسيط وهذا العنصر الضروري، هذا العنصر الذي له وجهان في الاعتراف، وهو هذا المشهد الذي تقول فيه كريوسا للإله، وتقوله علناً، وتذكِّر الإله علناً بالخطأ الذي ارتكبوه معاً وسويّةً، اعتراف عام وعلني، حيث التفتت إلى المربي، وقالت له بصوت منخفض عن الخطأ الذي ارتكبته؛ إن هذا الاعتراف المضاعف سيشكل محور المسرحية، ومع الأسف

هذا هو ما سأحدثكم عنه في الحصة القادمة، لأنه لم يعد لدي الوقت لإنهاء هذا الموضوع هذه المرّة.[...]*



الهوامش

(1) Euripide, Ion, vers 585-588, in Tragédies, t.III, trad. H. Grégoire, éd. citée, pp.207-208.
(2) id., vers 586-611, p.208.
انظر كذلك الترجمة العربية ص266-267. (م).
(3) Euripide, Œuvres, t.VIII-2, Fragments, trad. F. Jouan & H. Van Looy, Paris, Les Belles Lettres, 2000, «Erechthée», 14, vers 9-14, fra. 360, 5, p.119& Ion, p.208.
(4) Aristote, Constitution d'Athènes, 46.
(5) Euripide, Ion, vers 592, ed.citée, p.208.
(6) Id., vers 594.
(7) Id., vers 594.
(8) Id., vers 597-602.
(9) Euripide, Les Suppliantes, vers 238-245, in Tragédies, t.III, trad. H. Grégoire, ed.citée, p.112.
(10) Euripide, Ion, vers 596, ed. citée, p.208.
(11) Euripide, Les Suppliantes, vers 442-446, ed.citée, p.119.
(12) Euripide, Ion, vers 598, ed.citée, p.208.
(13) Xénophon, La République des Athéniens, chap.I, 1-4-5, trad. P.Cambry,t.II, Paris, Garnier,1967, pp.437-474.
(14) Euripide, Ion, vers 599, ed. citée, p.208.
(15) Id., vers 601.
(16) Id., vers 598.
(17) Id., vers 602.
(18) Id., vers 607-647, pp.208-201.
(19) Id., vers 621-622, p.209.
(20) Id., vers 650-667, pp.201-211.
(21) Id., vers 678, p.211.
(22) Id., vers 669-675.
(23) Id., vers 725.
(24) Id., vers 725-726, p.213.

---

* م.ف.: سأبين لكم كيف تتسلسل هذه الأمور كلّها، والآن بالنسبة إلى المهتمّين بالموعد، سنلتقي بعد قليل، في حدود الساعة الثانية عشرة إلا ربعاً.

درس 26 كانون الثاني/يناير
الساعة الأولى

تكملة ونهاية المقارنة بين إيون وأوديب: لا تظهر الحقيقة من خلال البحث وإنّما من خلال صدمة الانفعالات - سطوة الأوهام والانفعال. صرخة الاعتراف والاتهام. تحليلات جورج دوميزيل - استعادة لمقولات دوميزيل وتطبيقها على مسرحية: إيون - تغيير مأساوي في موضوع الصوت - تغيير مأساوي في موضوع الذهب.

إذاً -إذا شئتم- سنواصل قراءة مسرحية (**إيون**)، وأريد أن أقرأها على النحو الآتي: سأقرأ هذه التراجيديا باعتبارها تراجيديا في قول الحق، وفي الصراحة، وفي تأسيس القول الصريح. إن هذه المسرحية، كما تعلمون، تروي قصة هذا الابن السري الذي وُلِد من حبٍّ سريّ بين كريوسا وأبولون. ولد، وأُهمِل، وتعرّض للخطر، وضاع، وعُدَّ ميتاً. وأمّه يصطحبها الآن زوجها الشرعي كسوثوس، وقد جاءا معاً إلى أبولون في دلف يطلبان المساعدة. وفي الوقت الذي جاءت فيه مصحوبة بزوجها كسوثوس لتطلب مساعدة أبولون لإيجاد ابنها الضائع، ها هو ابنها يقف أمامها. إنّه أمامها في شكل خادم للمعبد، لكنّها لا تعرف أنه ابنها. وهو كذلك يجهل هويّته، ولا يعرف أنه يقف أمام أمّه. هذه هي إذاً القصة، وهي قصة شبيهة بقصة أوديب. وبهذا الابن المعرّض للأخطار والضائع، الذي يجد نفسه بين أهله من دون أن يعلم أنّهم أهله؛ إنها قصة أدويبية، ولكن مع ضرورة الإشارة -لقد

حاولت أن أبيِّن ذلك كما تذكرون- غير أنّ أوديب عندما اكتشف هويته وحقيقته طُرد من أرضه، في حين أنه في حالة إيون الوضعية معكوسة تماماً؛ ذلك لأنه من أجل أن يعود إلى أثينا سيّداً، وممارسة حقوقه الأساسية في التعبير، فإنه في حاجة إلى أن يعرف حقيقته ومن يكون، وفي اليوم الذي يكتشف فيه ما هو عليه عندها سيعود إلى أهله. إذاً، إذا شئتم، هنالك أرضية أوديبية، مع دلالة وتقابل وتوجّه معكوس تماماً.

إنني أدرك تماماً أنني وأنا أروي لكم قصة هذا الطفل الذي لا يستطيع بلوغ الحقيقي والقول الحق إلا بثمن ما ينتزعه من سرٍّ ولادته، (إننا اعتبرنا ذلك، لقد ذكرتكم بذلك في الحصة الأخيرة)، أمام متغير أساسي: إن بلوغ الحقيقة بالنسبة إلى الطفل يمرّ عبر سرّ الولادة، لكنّه من الواضح أنه ليس من أجل الكشف عن هذا المتغيّر (نحن في حاجة دوماً إلى أمٍّ نتحدث إليها)، أهتم بمسرحية (**إيون**)؛ على العكس، من أجل معرفة المحددات الخاصة جداً التي اعتُمدت في مسرحية يوريبيديس*، وكذلك في اليونان الكلاسيكية، والمبادئ القانونية والسياسية والدينية، ومنها أن الحق والواجب في قول الحق -الحقُّ والواجب ملازمان لممارسة الحكم- لا يمكن أن يتأسّسا إلا بشرطين: من جهة وجود نسب حقيقي ومُعلن، ويتميز بالاستمرارية والانتماء المكاني (الإقليمي)، ومن جهة أخرى، إن قول الحقّ حول هذا النسب، وتجلّي حقيقة هذا النسب يكون في بعض علاقاته على ارتباط بالحقيقة التي يقولها الإله، على أن لا تكون هذه الحقيقة منتزعة بالعنف.

إن هذا الانتزاع، وكذلك حقيقة النسب هو ما ترويه المسرحية. وأريد الآن أن أعود إلى تلك الحبكة والعقدة التي وصلنا إليها في الحصة الماضية. ولعكم تذكرون ما جرى: لقد جاء كسوثوس وكريوسا ليستشيرا الإله أبولون. ولقد قالت كريوسا ما جاءت تبحث عنه، وهو قول يختلف عن الشيء الذي

* هنا قال فوكو «اوريديب».

يبحث عنه كسوثوس، اختلقت أكذوبة، وهي أنها قد جاءت باسم أختها لتعرف ما جرى لابنها غير الشرعي. إنها أكذوبة من أجل الحصول على الحقيقة. وفي هذه الأثناء، كسوثوس، الذي يقوم باستشارته الخاصة، قد طلب من الإله إن كان سيكون له ذات يوم عقب أو خلف أو ابن، وأجابه الإله بأكذوبة تماثل أكذوبة كريوسا، وقال له: سيكون لك ذلك في أوّل شخص تلتقي به. وأول شخص التقى به كسوثوس وهو خارج من المعبد هو إيون. إذاً إن الإله قد قدّم إجابةً غير حقيقية كليّاً. لقد أعطى بالفعل لكسوثوس وكريوسا طفلاً يمكن أن يكون طفلهما، ولكن قول الحقّ الذي نطق به الإله لم يكن دقيقاً كفايةً. لنقل، وذلك بالمعنى الحرفي للكلمة إن الإله قد اقترح حلّاً ادّعائيّاً. والحال أن هذا الحل الادّعائي (إيون ابن كريوسا وأبولون، والآن يدّعي أبولون أنه ابن كسوثوس) يعاني بطبيعة الحال من نقص؛ لأنه باعتباره ابن كسوثوس، وكسوثوس، في الحقيقة، غريب وأجنبي عن أثينا، ولم يندمج في المدينة الأثينية إلا بحكم مساعدته على انتصار أثينا، ومن ثم زواجه من كريوسا مكافأةً له، وعليه، إن ابنه لا يمكن أن يستفيد من الحقوق الأصلية في ممارسة السلطة السياسية. ولقد أدرك ذلك إيون تماماً وعندما تعرّف عليه كسوثوس، أو اعتقد أنه قد تعرّف على ابنه، فإن إيون، كما تذكرون، أبدى تردّداً وشكّاً، وقال له: ولكن إذا رجعت معك إلى أثينا ابناً، لمجرد ادعاء ذلك [لا] أصبح أي شيء («لاشيء، وابناً للاشيء»)، أو أنني سأصبح طاغية. وفي كل الأحوال، لن يستطيع في ظلّ هذه الشروط أن يحتلّ الصفوف الأمامية (ptoton zugon)، ومن ثمّ يُسمح له بممارسة السلطة في المدينة، وأن يستعمل لغة معقولة وحقيقية. إن هذا الاستعمال المشترك للمنطق/ النطق[1] (logos) والسياسة (polis)، وحكم المدينة بالمنطق، هذا

---

[1] «كلمة منطق من ناحية الاشتقاق اللغوي تدلّ، أوّلاً، على الكلام؛ فهي في اليونانية (logos)، ولا نعرف على وجه الدقة من هو أول من استعملها اصطلاحاً ولا في أيّ عصر(...)، ولكن يرجّح أن تكون من وضع شرّاح أرسطو، وضعوها اصطلاحاً =

الأمر لن يُعطى له بشكل شرعي. ومن أجل أن يكون له الحقّ في الصراحة، وفي حكم المدينة، واستعمال اللغة المعقولة والحقيقية، يجب أن نتقدّم خطوة أخرى إلى الأمام، ونذهب أبعد من هذا الحلّ الادعائي والوهمي الذي اقترحه الإله في البداية. يجب أن نتجاوز ذلك، ونذهب إلى عمق الحقيقة.

إن هذا القسم الثاني من المسرحية هو ما أريد تحليله اليوم، وهو قسم معقّد، ومتقلّب «غارق في الصخب والهيجان»، وتخترقه الانفعالات والتغيرات الفجائية مقارنةً بالقسم الأول الذي كان هادئاً وساكناً وبسيطاً، ويلتقي قليلاً بنصٍّ سوفوكليس. وهنا أيضاً -إذا شئتم- سنقارن بين نصي **(أوديب)** و**(إيون)**. ففي نص **(أوديب-الملك)**، ليس الإله هو الذي يعلن عن سر الولادة، وإنما يقوم وسيط الوحي أو الكاهن بوضع أوديب بين كماشتين؛ من جهة هنالك تلك الكلمات التنبؤية القديمة التي نطق بها الإله، والتي حاول أوديب ووالداه أن ينفلتا منها، وهنالك، من جهة أخرى، العلامات الحاضرة التي أرسلها الإله، ومنها: الطاعون الذي ضرب المدينة، والجواب المقدم لكريون. وبين هاتين الصيغتين، والعبارتين، والأمرين، والعلامتين المرسلتين من قبل الإله، لم يكن بوسع أوديب إلا أن يسأل نفسه. ولأنه واقع بين مختلف هذه العلامات التي أرسلها الإله في السابق وحاليّاً، اتخذ أوديب قراراً بالقيام بالبحث عن الحقيقة بنفسه. وكلّ نصّ سوفوكليس، كما تذكرون، يُبين بوضوح كيف أصرّ أوديب على الذهاب إلى أبعد حدٍّ في البحث عن الحقيقة، وذلك مهما كلفه من ثمن، وهو ما قاله منذ البداية. أمّا

= من أجل أن يقابلوا بين الأورغانون لأرسطو وبين الديالكتيك عند الرواقيين، ولعلّ ذلك كان في عهد أندرنيكوس الروديسي. وعلى كلٍّ، استعملها شيشرون في كتابه (De finibus)، (...) غير أن الكلمة تدلّ في اليونانية على العقل أو الفكر أو البرهان، ومن هنا كان من الميسور استخدام صفة منها لتدلّ على الفكر والبرهان والتفكير العقلي». بدوي، عبد الرحمن، **المنطق الصوري والرياضي**، وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1981، ص3. (م).

في (**إيون**)، فإن العملية تبدو معكوسة، وذلك على الرغم من التماثل في الوضعية التي حدثتكم عنها، وفي عملية الكشف عن الحقيقة، وفي الإجراء المتّبع في الكشف عن الحقيقة، والذي لم يعتمد على فاعل رئيس، وليس له مُمثل مركزي مثلما هو الحال في (**أوديب**). في الواقع، ستظهر الحقيقة، كما هو الحال في أوديب، من خلال أجزاء متسلسلة، لكنّها ستظهر على الرغم من كلّ شيء؛ رغماً عن الإله، والشخصيات. وعلى كلّ حال، ليس الأشخاص هم الذين سيحاولون الكشف عن الحقيقة -ليس هنالك صانع في هذا العمل الخاص بالحقيقة- وإنما هنالك صدمة الانفعالات الخاصة بمختلف الأشخاص في علاقة بعضهم ببعض، وأساساً بين كريوسا وإيون، والمواجهة القائمة بينهما، باعتبار أنّ كل واحد منهما يجهل الآخر، ولأن كل واحد منهما يعدّ نفسه عدواً للآخر. إن هذه الصدمة بين الانفعالات هي التي تؤدي إلى انفجار الحقيقة في لحظة معيّنة، من دون أن يقوم أيّ أحد منهما بالبحث عن الحقيقة إلى نهايتها. ومن بين الاختلافات الكبرى بين نص (**إيون**)، ونص (**أوديب-الملك**) تلك العلاقة القائمة بين الحقيقة (aletheia) والانفعال/ المعاناة (pathos). في نص (**أوديب**). يقوم أوديب نفسه، وفقاً لقراره الخاص، بالبحث عن الحقيقة، وعندما اكتشف الحقيقة سقط في أيدي القدر، وظهر وجوده كلّه كأنه نتيجة للانفعال (الآلام، المعاناة). أمّا في نص (**إيون**)، فإنه على العكس؛ لأن لدينا تعدّداً وكثرة في الشخصيات التي تتواجه فيما بينها انطلاقاً من انفعالاتها. ومن خلال الصدمة، وبروز الانفعالات ستتولّد فيما بينهم، من دون أن يقصدوا إلى ذلك، الحقيقة التي ستؤدي إلى هدوء الانفعالات.

حسناً، لننظر الآن كيف تظهر هذه الحقيقة. وأعتقد أننا يمكن أن نتعرّف إلى لحظتين كبيرتين. وهنا كذلك علينا أن نُشير إلى (**أوديب**). تعلمون أنه في نصّ أوديب، وعندما تعلق الأمر ليس باكتشاف الجريمة إنّما باكتشاف مولد أوديب، كان الأمر يتطلب، من جهة، أن يقول خادم كورنيثه (Cornithe) إن

أوديب لم يولد في كورنيثه، إنّما تلقّاه من شخص آخر، شخص قَدِم من طيبة (Thebes)؛ وفي الجزء الثاني من القسم الثاني نرى ذلك الخادم العجوز سيثيرون (Citheron)، يقول: حسناً، لقد تلقيت أوديب من يدي جوكاست (Jocaste). إذاً، لدينا جزآن أو مستويان. وبالطريقة نفسها، سنرى في نصّ (إيون)، كذلك جزآن؛ جزء خاصٌّ بالولادة تذكره كريوسا، التي قالت: نعم، أنجبت طفلاً قبل أن أتزوج كسوثوس، لقد أقمت علاقة مع أبولون الذي أغواني، ولقد أنجبت طفلاً وتركته على صخور الأكربول. وهنالك الجزء الثاني المكمّل للحقيقة، وهو أن هذا الطفل الذي وُلِد على صخور الأكربول قد حمله أبولون، أو طلب من هرميس أن يحمله، وأن يضعه في معبد دلف، حيث أصبح خادماً في هذا المعبد. وهكذا يظهر إيون بالفعل، وبذلك تترابط أجزاء الحقيقة بعضها ببعض، وسيكون لدينا جزآن من القطعة التي تشكل الرمز، بما في ذلك نص (**أوديب-الملك**)[1].

و عليه، إن الجزء الأوّل، أو -إذا شئتم- الجزء الخاص بكريوسا: كيف ستقول كريوسا الحقيقة التي لم تتجرّأ على قولها في بداية المسرحية عندما قالت: لقد أرسلتني أختي التي لها حكاية، وولد تبحث عنه وترغب في إيجاده؟ فكيف لها أن تقول: نعم، كان لي ولد؟ أعتقد أننا وصلنا إلى هذه النقطة في الحصة الماضية. إن الآليّة التي ستتبعها كريوسا للاعتراف بابنها هي الآلية الآتية: تتذكرون أن كسوثوس عندما تعرف على ابنه، أو اعتقد أنه قد تعرّف عليه، قد اتفقا على أن يذهبا إلى أثينا من دون أن يقولا الحقيقة كاملةً؛ ومن أجل أن لا يؤذيا كريوسا قرّرا أن يقولا لها إن إيون قد جاء خادماً، ومصاحباً لكسوثوس، وشيئاً فشيئاً سيقولان لها الحقيقة وهي أن إيون هو بالفعل ابن كسوثوس. وهذه الأكذوبة المختلقة من أجل تحقيق أفضل العوالم الممكنة انهارت كليةً عندما سمعتها الخادمات المصاحبات لكريوسا، وهن خادمات أثينيات، ومن عائلتها، ولهنّ وظيفة الحفاظ عليها، وباعتبارهن حارسات لمنزلة المرأة، وحارسات للمواليد، وللتقاليد أيضاً،

فإن لهنّ منزلةً مماثلةً لمنزلة كريوسا من جهة النسب الذي يعود إلى غاية إرخثيا (Erechthe)، هذا النسب الأثيني الأصيل. وعليه، فإن الخادمات لم يتأخرن في قول الحقيقة وإنذار كريوسا بما سمعنه: احذري، إن الشاب الذي سيذهب معنا إلى أثينا، سَيُفرض عليك كابن لكسوثوس، وسيكون لك ابن غريب مفروض من قِبل زوجك. وهذا ما سيحدث فعلياً؛ فما إن وصلت كريوسا إلى المعبد حتى أخبرتها الخادمات بما وعد الإله كسوثوس؛ أي إنه رُزق ابناً، أي ذلك الشاب الخادم للمعبد، وما إن سمعت كريوسا ذلك حتى انتابها غضب شديد، وأصيبت باليأس؟ لماذا؟ حسناً، لأنها ليس لها ولد، ولأنها ستعيش في عزلة في بيتها، وستكون ضحية إقصاء يُميّز المرأة العاقر في كل العائلات اليونانية، وستُعاني من إقصاء مضاعف مردّه ليس كونها عاقر فحسب، وإنما أيضاً يعود إلى زوجها الذي سيجلب شخصاً ويفرضه عليها بوصفه ابن زوجها. لقد غضبت كريوسا بشدة، كما غضب مربيها الذي يصاحبها، والذي قام بتربية أبناء إرخثيا، ويحرص على النسب ويُحافظ عليه. ولقد أضاف هذا المربّي على الخبر الذي نقلته الخادمات تأويله الفاسد والخبيث، فلم يتردد العجوز في القول: هذا أمر طيب، سيحضر كسوثوس ابنه، مدّعياً أن الإله هو الذي أهداه له، وسيدّعي أنه كان ابنه قبل هذا التاريخ -تتذكرون حكاية غاويات المعبد الذي سبق لكسوثوس أن زاره عندما كان شاباً- لكنّ كل هذا في الحقيقة ما هو إلا تمثيل يقوم به، فهل تعلمين، يقول المربّي العجوز لكريوسا، ما الذي حدث بالفعل؟ حسناً، إن كسوثوس قد عاشر إحدى الخادمات، وعندما حملت وأنجبت ولداً شعر بالعار؛ لذا أرسله إلى معبد دلف، وبعدها أحضرك إلى هنا بحجّة استشارة الإله[2]. ولكن في الحقيقة ليس من أجل الاستشارة، وإنّما من أجل أن يسترجع ابنه، ومن أجل أن يجعلك تعتقدين أن الإله قد أهداه هذا الابن، لقد جاء في الحقيقة من أجل استرجاع ابنه اللقيط الذي أنجبه مع خادمة في زاوية من زوايا المنزل. كلّ هذا سيئ، ولا يجب أن [تـ]قبلي به!

إذاً، عند هذه النقطة سنلتقي بخطاب الحقيقة الذي ستقوله كريوسا والمتمثل في اعترافها. ولكن، ترون أوّلاً أنه قد طفح الكيل وبلغت الانفعالات حدّها الأقصى؛ فقد وجدت كريوسا نفسها في أسوأ الوضعيات والحالات التي عرفتها المرأة اليونانية النبيلة، ذات الأصل الشريف، والتي تمثل خط الاستمرارية لأسلافها. ولكن: ها هي من دون خَلَف، وزوجها يفرض عليها ابناً نتج عن معاشرته لخادمة؛ إنها في حالة إذلال مطلق. ولكن من جهة أخرى، يجب أن نستخلص أنه وإن كنا قد وصلنا إلى هذا الحدّ من الانفعال والمعاناة، فلأننا وصلنا في الوقت نفسه إلى الحدّ الأعلى من الأوهام والأكاذيب التي تدور حول كريوسا، وتضغط حول ما سيصبح في النهاية الخطاب الحقيقي لكريوسا. وعلى وقع هذه الأوهام، وعلى أثر ردود الفعل على هذه الأوهام، ينفجر خطاب الحقيقة. لماذا الأوهام؟ حسناً، أسباب ذلك كثيرة. أوّلاً، لأن الخادمات سبق لهنّ أن وعدن كسوثوس بإخفاء السرّ المتمثل في الأبوة التي صدَّقها، بما أنه سرٌّ أوحى به الإله، لكنّ الخادمات أخلفن هذا الوعد، وأفشين السر المتمثل في الأبوة التي صدَّق كسوثوس أنها حقيقية. ولكن ثمّة مشكلة أيضاً، وهي أن ما قالته الخادمات لكريوسا، بوصفه حقيقةً، هو في الواقع، أكذوبة، لكنّ الخادمات ما كنّ يعرفن ذلك؛ وثانياً، إن كريوسا ستستقبل من جهتها الخبر الجديد المتمثل في ابن كسوثوس الذي سيفرض عليها في بيتها، وهذا يعني أنها صدّقت أنه ابن زوجها، وليس ابنها. وعندما قررت رفض هذا الابن المفروض عليها، فإنها لم تكن تعرف أنها بذلك ترفض ابنها، وذلك بالنظر إلى ما شعرت به من مهانة وإذلال يجعلها تخضع لأجنبي، وبذلك أخطأت كليّةً في فهم ما يحدث. وإذا كان غضبها مبرّراً، وشعورها بالمهانة مفهوماً، فإن ما يجب التنبيه عليه هو أن كل هذه المشاعر والانفعالات ناتجة عن الخطأ الذي ارتكبته. أمّا بالنسبة إلى المربي، الذي قال لها: كما تعلمين، إن كسوثوس قد أنجب طفلاً من خادمة... إلخ، فإنه كان يعتقد أنه يقول الحقيقة، أو على

الأقل نوعاً من الحقيقة المشكوك فيها، التي عارض بها ما أوحى به الإله. وغالباً، كما قال، وهذا ما يُستشفُّ من حديثه، إن ما نسميه بالوحي الإلهي ما هو إلا مخطّط دنيء صاغه البشر رغبةً منهم في الاعتقاد بهذه الحقيقة أو تلك، ثمّ نسبوها إلى الآلهة لأن لهم مصلحة في الاعتقاد بذلك. وبقوله هذا، وبتقديمه لهذا الاعتراض على ما أعتقده كسوثوس أنه قد تلقاه من الإله، فإنكم ترون أن المربّي قد أخطأ كليّاً، بما أنها ليست هذه هي الحقيقة التي حدثت، لكنّه مع ذلك كان قريباً من الحقيقة، وذلك لأن هنالك بالفعل من حاول خداع الجميع، واختلاق قصة مفبركة تتناقض مع الوقائع؛ والذي قام بهذه العملية هو الإله نفسه. وعليه، إن السؤال: من قال بالأكذوبة المشينة التي ينسبها المربي لكسوثوس؟ الإله أبولون. هو الذي شعر بالعار، ولم يرغب في إفشاء سرّ الطفل الذي أنجبته كريوسا منه، فقام بإهدائه إلى شخص آخر. إذاً ترون، وبمعنى ما، أن المربي قد أخطأ كليّاً، لكن بخطئه اقترب كثيراً من الحقيقة. وعلى كل حال، إننا سواء كنا في جهة الخادمات، أم كريوسا، أم المربي، فإننا في عالم يتكون من أنصاف الحقائق والأوهام.

حسناً في هذه اللحظة التي طفح فيها الوهم والإذلال ستفجّر كريوسا الحقيقة، ولكن يجب أن نفهم أن تفجيرها للحقيقة، [لم] يكن بغرض أن تنتصر لحقّها، أو من أجل أن تكشف عن مولد طفل مجيد؛ لم تقم بذلك إلا لشعورها بالمهانة والإذلال والغضب، وليس من أجل أن تقلب الوضعية لمصلحتها، ففي الحالة الانفعالية التي كانت تعيشها لم تكن تعرف أن هذه الحقيقة التي ستفجرها ستتحول لمصلحتها. وعلى الرغم ممّا أصابها من مهانة، فإنها ستضيف لذلك مهانة أخرى. لقد قالت، إنها ليست فقط عاقراً ولم تنجب ولداً لكسوثوس، وأن كسوثوس سيفرض عليها ابنه، ولكن هناك ما هو أكثر من هذا؛ لقد ارتكبت خطأ قبل زواجها من كسوثوس، وستعلن عن هذا الخطأ. وهذا الاعتراف الذي أدلت به كريوسا، أو على أيّ حال هذا الجزء الأول من الاعتراف، (ذلك لأنكم سترون أن هذا الاعتراف يتكون من

جزأين) قد عبّرت عنه على النحو الآتي: «ضاعت آمال كنت أتوقعها، ولم أستطع أن أحقّقها رغم أنني كتمت سرّ علاقة آثمة، ولم أبُح بعملية وضع محزنة؛ لكن بحق عرش زيوس ذي النجوم، بحق الربّة الكائنة فوق جبالنا، بحقّ الشاطئ المقدس لمياه تريتونيوس[2]، سوف لن أواصل إخفاء علاقة آثمة، وسأريح نفسي من الألم، لأخلّص صدري من الأعباء. إن مقلتي تغرورقان بالدموع، ونفسي تتعذّب؛ إذ كنت هدفاً لمؤامرات كلٍّ من البشر والآلهة. ولسوف أبرهن أنهم مخادعون وحانثون بعهود الزواج»(3). إذاً، هو خطاب مهانة وبكاء ودموع وخطأ الغرض منه التعبير عن ظلم الآخرين (وسنعود إلى هذا لاحقاً). وهنا كذلك، إن التعبير عن ظلم الآخرين ليس من أجل تحويل الوضعية إلى صالحها، وإنما من أجل أن تعبّر عن نفسها، وأن تذكّر القائمين حولها بما أصابها من الآلام ومعاناة ومظالم كانت ضحيّتها.

وهنا إذاً يبدأ الاعتراف؛ الاعتراف الأول لكريوسا: «أي أبولون، يا مرسل الموسيقى[3]، يا من تخلق من قرون جامدة لحيوانات ريفية ألحاناً موسيقية وأناشيد شجية. أنت يا ابن ليتو سبب بلواي وشكواي التي سوف أبعث بها في وضح النهار. جئت إليَّ بخصلات شعرك اللّامعة، بينما كنت أجمع في طيات ثوبي أزهاراً زعفرانية اللون، ترسل بريقاً ذهبياً. أمسكت برسغي يدي الناصعتين، وقدتني إلى الفراش داخل الكهف وأنا أطلق صرخةً عاليةً: أمّاه. عشيق إلهي يمارس بلا خجل نشوة كوبريس[4]. أنجبت لك، يا لشقائي، ولداً، وبسبب خوفي من والدتي، ألقيت به هناك حيث ضاجعتني أنا المسكينة البائسة على فراش بائس. وا أسفاه، الآن ضاع مني ولدي ومنك

---

[2] يُقال إن الربّة أثينا وُلدت في هذه البحيرة، أو إنها قفزت في مياهها فور خروجها من رأس زيوس، كما تروي بعض المصادر القديمة. ويرى هيرودوت، على سبيل المثال، أن الربّة أثينا هي ابنة الإله بوسيدون من البحيرة التريتونية. (م).

[3] اشتهر الإله أبولون بأنه عازف القيثارة. (م).

[4] كوبريس: أفروديتي ومعناه يشبع رغبته الجسدية. (م).

أيها القاسي، بعد أن مزقته الجوارح وجعلته لقمة سائغة. أمّا أنت، فما زلت تعزف على القيثارة، وتنشد أناشيد النصر. إيه، أناديك يا ابن ليتو، يا من تبعث بالنبوءات المقدسة من فوق عرشك الذهبي ومقامك عند مركز العالم، وتوزع النبوءات، في أذنيك أبعث بهذه الصرخة: أيها العاشق الشرير، يا من منحت زوجي ولداً، وجعلته وريثاً رغم أنك لم تنل منه معروفاً. لكن ولدي - وولدك، أيها القاسي- لقي حتفه ومزّقته الجوارح، وانتزعت منه أقمطة أمّه. إن ديلوس تكرهك وكذلك أغصان شجر الغار، وكذا جاراتها من أشجار النخيل ذي الأغصان المورقة حيث وضعتك ليتو وضعاً مقدّساً بواسطة بذرة زيوس»[4]. والآن أريد أن أشرح قليلاً هذا النص. أريد، في البداية، أن أتوقف عند الطريقة التي تتوجّه بها كريوسا إلى أبولون، بما أن هذا الاعتراف الذي تقدمه هو في الواقع اعتراف تقدمه للعارف به، ألا وهو أبولون، والذي يعرف أكثر من غيره بهذا الأمر، بما أنّ أبولون هو الذي أغواها، ولأن أبولون هو الأب الحقيقي للولد. وهذا يعني أنها تقدّم لأبولون الحقيقة التي يعرفها تماماً؟ فلماذا تعيد له هذه الحقيقة؟ إذا شئنا أن نعرف لماذا تعيد له هذه الحقيقة، فإنه يتوجّب علينا أن نعرف كيف أعادت له هذه الحقيقة؟ وكيف توجّهت إليه، أو كيف خاطبته واستجوبته، وسمّته؟ هنالك مقطعان في النص يمثلان استجواباً لأبولون. هنالك مقطع في البداية يقول: «أي أبولون، يا مرسل الموسيقى، يا من تخلق من قرون جامدة لحيوانات ريفية ألحاناً موسيقيّةً وأناشيد شجيّة. أنت يا ابن ليتو سبب بلواي وشكواي التي سوف أبعث بها في وضح النهار. جئت إليَّ بخصلات شعرك اللامعة». وكذلك في المقطع رقم (906)، وإذا شئتم في بداية الاستجواب الثالث: «أمّا أنت، فما زلت تعزف على القيثارة، وتنشد أناشيد النصر. إيه، أناديك يا ابن ليتو، يا من تبعث بالنبوءات المقدسة من فوق عرشك الذهبي ومقامك عند مركز العالم». وكما ترون، إن أبولون قد استُجوِب في هذين المقطعين بالطريقة نفسها؛ فهو من جهة الإله المنشد أو المغني، إله القيثارة، ومن جهة أخرى

إله محبوب، وإله لامع، إله بشعر ذهبي، وهو أخيراً -لا يظهر هذا إلا في المقطع الأخير- يسكن في مركز العالم، ويقدم النبوءات للبشر، ويقول الحقيقة. إله مغنٍّ، وإله ذهبي، وإله الحقيقة.

و هنا، أرغب في العودة إلى الدراسات التي قدّمها جورج دوميزيل (George Dumézil) حول أبولون، ولاسيّما في كتابه الموسوم بـ(**صوت أبولون**) (Apollon sonore)[5]. في الدراسة الثانية من هذا الكتاب، بحث دوميزيل في واحد من أناشيد أبولون القديمة، وهي أقدم من يوريبيديس، وتعود إلى المرحلة الهوميرية؛ حيث يتحدث في جزئه الأوّل ليس عن أبولون في دلف، وإنّما عن أبولون في ديلوس (Delos). والحال أن نشيد أبولون في ديلوس نجد أنه يقدّم فيه نفسه منذ ساعة مولده على النحو الآتي: ها قد وُلِد، ومع كونه طفلاً صغيراً للغاية، إلا أنه بدأ يقول: «ليعطوني قيثارتي وقوسي المشدود، وسأخبر بنبوءاتي المصائر المعصومة لزيوس». وبهذه الكلمات شرع في المشي على الأرض، وفي الطرقات الواسعة، بقوس لامع وضفيرة مشبوكة. كل الخالدين يحبّونه، وديلوس كلها [ديلوس هي الجزيرة التي وُلِد فيها، أو الأرض التي وُلد فيها؛ م.ف] مغطاة بالذهب متأملة في أصل زيوس وليتوس،[...]، ومتفتحة مثل قمة الجبل المزدان بغابته»[6]. وفي تعليقه على هذا النشيد الأبولوني، لاحظ دوميزيل أن الإله ومنزلة الإله تتميز بثلاث ميزات؛ أوّلاً: يستدعي الإله قيثارته وقوسه، ثانياً: يتميز بكونه الذي يكشف عن إرادة زيوس من خلال نبوءاته، ويقول الحقيقة، وثالثاً: ما أن شرع قليلاً في المشي على الأرض، وما إن سار قليلاً على أرض ديلوس حتى تغطّت هذه الأرض بالذهب، وتفتّحت الغابة. وتحيل هذه المميزات الثلاثة للإله، في نظر دوميزيل، على الوظائف الثلاثة للأساطير الهندو-أوربية التي درسها. أوّلاً: يتصل الذهب بوظيفة الخصوبة والثروة، ويرتبط قوس الإله بالوظيفة الحربية. أمّا بالنسبة إلى العنصرين الآخرين (القيثارة والنبوءة) المرتبطين بعضهما ببعض، فإنهما يمثلان الوظيفة السحرية -السياسية، أو كما

قال دوميزيل ينتميان إلى إدارة المقدس. إذاً، الخصوبة والثروة هي الذهب، والوظيفة الحربية هي القوس، وإدارة المقدّس هي القيثارة والنبوءة معاً. وعليه، إن دوميزيل يفسّر قول الحقيقة والغناء (التقاطع بين الإنشاد والنبوءة) على أنهما وظيفتان متكاملتان؛ ذلك لأن النبوءة هي نوع من الصوت الذي يقول الحقيقة، وبه يتوجّه الإله إلى البشر. أمّا الإنشاد أو الغناء، فهو ما يقوله البشر من تمجيد للآلهة، ومن مخاطبة الآلهة. إذاً، إن النبوءة والغناء متكاملان، مثلهما مثل صوتين وطريقتين في التخاطب بين البشر والآلهة. وفي هذه الإدارة المقدسة للآلهة، وفي هذه اللعبة المقدسة التي تجري بين البشر والآلهة، فإن الإله يقول الحقيقة من خلال النبوءة، والإنسان يشكر الآلهة بالغناء والإنشاد. ومن هنا، يأتي هذا التقاطع بين الغناء والنبوءة. وهذا هو العنصر الأول الذي نجده في تحليلات دوميزيل.

ثانياً، نقرأ في الدراسة السابقة لهذا الموضوع، أو الدراسة الأولى من هذا الكتاب[7]، كيف حلّل دوميزيل أصل أبولون، أو على الأقل الوظائف الأبولونية الثلاث، وكيف أحالها إلى موضوع نقرؤه في الأدب الفيدي، ولاسيّما في بعض أناشيد الكتاب الثاني للفيدا (Veda) -لم أطلع على هذا النص- وفيه يتم التغنّي بقوة وسلطة الصوت. وفي الواقع، إن ما يريد دوميزيل بيانه هو أن أبولون، بشكل من الأشكال، يُعدُّ نسخةً مطابقةً، من حيث المعايير، ومن حيث النواميس العامة في الأسطورة اليونانية، للوحدة القديمة المقدّسة والمجردة في الوقت نفسه التي نقرؤها في الفيدية، والمتمثلة في الصوت نفسه. إن أبولون هو إله الصوت، وفي هذا النشيد الفيدي نسمع ذلك الصوت الذي يدّعي امتلاك تلك الوظائف الثلاث: باسمي، كما يقول النشيد الفيدي، يتغذّى الإنسان، هذا أوّلاً، وثانياً، كما يقول الصوت دائماً، كل من أحببته سأجعله قوياً (وهذه هي الوظيفة السحرية-السياسية)، وثالثاً، أنا الذي أشدُّ القوس حتى يقتل الرمح عدو برهمان (Brahmane)، وأنا الذي أخوض المعركة من أجل الإنسان (الوظيفة الحربية)[8].

وأخيراً، هناك عنصر ثالث سنلقاه أيضاً في تحليلات دوميزيل وهو كالآتي: في هذه الوظائف الثلاث التي تحملها البنية الهندو -أوربية القديمة، والتي تظهر في أسطورة أبولون، وفي أسطورة اللامع، تعد الوظيفة الثالثة الخاصة بالخصوبة من أضعف الوظائف عند أبولون، وذلك لعدة اعتبارات شرحها دوميزيل (لعله من غير المناسب أن نعود إليها الآن بالتفصيل). وهذه الوظيفة الثالثة للإله الذي يزهر الأرض، ويجعل الجبال تتفتح، يبيّن دوميزيل أنها وظيفة اختفت بسرعة، وأن الجانب، أو السمة، أو الوظيفة المتعلقة بالخصوبة لم تعد تظهر عند أبولون ولا حوله إلا في شكل العطاء، عطاء في شكل الطبيعة، أو في شكل الحديد، أو في شكل الذهب الذي يقدّم للإله ديلوس أو لإله دلف. وبدلاً من الخصوبة الطبيعية للأرض، ثمّة تبادل للذهب أو تقديم الذهب. والذي يلاحظه دوميزيل، فيما يتعلق بالخصوبة الطبيعية، أن أبولون الإله ليس في وضع مناسب يسمح له بالحديث، والسبب في ذلك أنه إله حبّ الغلمان أكثر من كونه إله حبّ النساء، وهو ما يمكن ملاحظته في مختلف الأساطير الأبولونية. وعلى هذا الأساس، واعتماداً على الأساطير الأبولونية، فإن أبولون لم يكن لديه أبناء كثيرون، ويعدُّ إيون استثناءً، وهذا ما يسمح بتفسير الاحتراز والتردّد الذي يشوب موقفه في الاعتراف بابنه إيون. والحال أننا نرى في بداية المسرحية، عندما قالت كريوسا إن لأختها ابناً مع أبولون، أن إيون قال لها: أمن امرأة كان ذلك؟ إن هذا يحيّرني[9]! إذاً أبولون ليس إله الخصوبة، وحول هذه المشكلة الخاصة بالخصوبة والولادة ستدور مجمل عناصر بنية المسرحية.

من البيِّن أن البنية الأبولونية التي يتحدث عنها دوميزيل في كتابه (**صوت أبولون**)، بنية حاضرة. وهي حاضرة في شكل الوظيفة الأولى: الوظيفة السحرية -السياسية أو وظيفة إدارة المقدّس، بما أن كريوسا وكسوثوس يخاطبان إله النبوءات، وإله الحقيقة. ونجد، ثانياً، الوظيفة الثالثة المتمثلة في وظيفة الخصوبة، بما أن الأمر يتعلق بالولادة والإنجاب، ومن أجلها جاءت

كريوسا وكسوثوس لاستشارة الإله. وهذا -إذا شئتم- ما يمثل المواجهة بين الوظيفة النبوية المتمثلة في قول الحقّ، ووظيفة الخصوبة. وهذه المواجهة هي التي تشكل قلب المسرحية. أمّا الوظيفة الثانية المتمثلة في الحرب، فإنها لا تظهر إلا قليلاً في نصّ المسرحية، ولا تظهر إلا بشكل موارٍ، وذلك لعدد من الأسباب؛ منها ما هو سياسي، وهو أن المرحلة كانت مرحلة سلام وهدنة في الحرب البيلوبونيزية، ولأن معبد دلف يؤدي دور السلام، ومن جهة أخرى إن حبكة وعقدة المسرحية قائمة على الوظيفتين الأولى والثالثة؛ أي على (قول الحقّ والخصوبة) الأساسيتين، ولا تظهر الوظيفة الحربية إلا من خلال بعض الكلمات، والوضعيات (يظهر إيون في بداية المسرحية حاملاً قوساً، وهذا القوس هو علامة على الوظيفة الحربية لأبولون، ثم ستكون هنالك حلقات لها صلة بهذه الوظيفة سنتحدث عنها لاحقاً، ولاسيّما عندما يحاول إيون أن يقتل تلك المرأة التي لا تتعرّف على أمّه)، ولكن ما يشكّل المسرحية، وما يميّزها بشكل أساسي هو الوظيفة الأولى والثالثة: قول الحقّ والخصوبة. وثانياً ودائماً في الخط نفسه الذي رسمه دوميزيل، إن الوظيفة الثالثة الخاصة بالخصوبة تعدُّ الأكثر إشكالاً؛ وبتعبير حرفي ودقيق، إنها الوظيفة التي تطرح مشكلة، وتتمثّل في قلق وعدم ارتياح أبولون بالنسبة إلى خصوبته وأبوّته التي تمثل وتشكل المحرّك بالنسبة إلى المسرحية. وثالثاً وأخيراً، إنه من البيِّن أن مشكلة الصوت نلقاه في مختلف فصول المسرحية، وهذا الصوت الذي يشكل، وفقاً لدوميزيل الأرضية والخلفية لأسطورة أبولون، يعدُّ موضوعاً أساسياً في المسرحية. يقول هذا الصوت في النشيد الفيدي، إنه من الممكن أن نثق فيه لأنه يمثل صوت الإله، إلا أن يوريبيديس [يتساءل] إن كان بالإمكان أن نثق فيه، أم [أنه] يجب على البشر، وعلى الفانين، وعلى المرأة تحديداً، أن يرفعوا أصواتهم ضد صمت الإله الذي لا يريد أن يعترف بأبوته؟ حول هذا الموضوع، وحول هذه البنية، التي من السهل التعرّف عليها، والتي تتناسب مع الأسطورة الأبولونية، فإنه من المؤكد أن المسرحية التراجيدية قد

أجرت تعديلات في موضوعاته. وكل ما أردت أن أقوله لكم الآن يشكل لحمة ومضمون هذه الأسطورة. وكل ما نحتاج إليه الآن هو معرفة العملية التراجيدية نفسها، وكيف تطوّرت. وهنا نلاحظ تغيرات في مختلف موضوعاتها. وسأشير إليها اعتماداً على الطريقة التي اقترحها دوميزيل، والمتمثلة في التعديل والتغيير المأساوي أو التراجيدي لموضوعات الأسطورية.

أولاً، تغيير تراجيدي في موضوع الغناء والنبوءة. لقد قلت لكم قبل قليل، ولا شكّ في أنكم تتذكرون ذلك، إن في البنيات القديمة التي عرضها دوميزيل النبوءة هي ما يقوله الإله للبشر؛ إنه الخطاب الحقيقي الذي تقوله الآلهة للبشر بوساطة أبولون. أمّا بالنسبة إلى الغناء أو الإنشاد، والقيثارة، فإنها الطريقة والكيفية التي يتوجّه بها البشر إلى الآلهة. أما كون أبولون هو إله الغناء والقيثارة، فلأنه هو الذي يعلّم البشر الغناء، ويعلّمهم كيفية استخدام القيثارة. وفي المسرحية، إن الأمور لا تظهر كما هي عليها في الأسطورة. وهذا التوزيع بين قول الحق الذي ينطق به الإله والغناء/الإنشاد الذي يقدّمه البشر، هذا التوزيع لا يتم بهذه الصورة؛ لأن من الواضح أن الغناء والنبوءة يأتيان من جهة واحدة بحسب المسرحية. وأن الإله هو إله النبوءات لكنّه متردّد. وهو كذلك إله الغناء والإنشاد، لكنّه غناء وإنشاد متغيّر قليلاً، وكذلك قيمته ودلالته: إنه ليس غناء وإنشاداً يتوجه به البشر إلى الإلهة. في هذا الإنشاد، ليس البشر هم الذين ينشدون الإله، وإنما الإله هو الذي ينشد، لكنّه ينشد من أجل نفسه، وذلك في نوع من اللامبالاة بالبشر، وبمعاناة البشر التي تسبّب فيها. إنه إنشاد إله مرح أكثر منه إنشاد بشري. إذاً، إن الإنشاد والنبوءة يجتمعان معاً، وعلاقتهما مفهومة، بما أن الإله على وعي بظلمه، ولأنه لا يجرؤ على قول الأشياء بشكل صريح، إنّما يعمد إلى تغليفها وتقنيعها؛ إنه، بمعنى ما، يتلبس بهذا الغناء وبهذا الإنشاد اللامبالي تجاه اهتمامات البشرية. و[في] النص الذي قرأته عليكم قبل قليل نجد أنه في مقابل هذا الإنشاد -النبوءة، وهذا الإنشاد اللامبالي والنبوءة المتردّدة، فإن

السؤال الذي يطرح نفسه هو: ما الذي سيكون، إذاً، إلى جانب البشر؟ إنه ليس الإنشاد أو الغناء وإنما الصراخ ضد النبوءة التي ترفض قول الحقيقة، وضد الإنشاد الإلهي اللامبالي، والإنشاد المرح، وضد هذا الإنشاد الإلهي يرتفع الصوت. إذاً، هنالك صوت آخر، وكما ترون، الأمر يتعلق دائماً بالصوت، لكنّه في هذه المرة يتعلق بصوت المرأة الذي يرتفع إلى حدّ الصراخ. وضد الصوت المرح، وضد تردّد النبوءة، ستلجأ إلى الإعلان العنيف والعام للحقيقة. وضد الصوت، هناك البكاء، وضد النبوءة المترددة هناك التعبير عن الحقيقة بذاتها، الحقيقة الخام. هذه المواجهة، وهذا الانتقال الذي جعل من الإنشاد ليس جزءاً من نظام البشر، قد عُوِّض بالصراخ الذي ارتفع ضد إنشاد ونبوءة الإله. ويبدو هذا من السهل إدراكه في النص اليوناني منه في النص الفرنسي، ولكن -إذا شئتم- لنُعِدْ قراءة نص الترجمة الفرنسية للنص، وسترون ماذا يحدث: «أي أبولون، يا مرسل الموسيقى، يا من تخلق من قرون جامدة لحيوانات ريفية ألحاناً موسيقية وأناشيد شجية» إن الإله هنا هو إله الغناء والإنشاد. «أنت يا ابن ليتو سبب بلواي وشكواي التي سوف أبعث بها في وضح النهار» وهنا يجب أن نعود إلى النص اليوناني. لدينا إذاً إله الإنشاد الذي يُستجْوب من قبل امرأة. ولا يتعلق الأمر بإله النبوءات. يبدو ذلك ظاهرياً؛ ذلك أنه عند العودة إلى النصّ اليوناني يقول: «يا ابن ليتو، أنت سبب بلواي وشكواي»(10) إنني ألومك (Audaso). وإنني ضد أنوارك، وإشعاعك (Pros tad'augon). والمقصود بذلك الإشعاع الإلهي، إله الشمس، والنهار ...إلخ. وهو ما يعني: إنني ضد هذا الإشعاع الإلهي الحاضر هنا في هذا المعبد، وإنني ألومك؛ ولكن، ماذا تلوم؟ الإجابة نجدها في المقطع السابق: إنني ألومك (momphan). والحال أن الكلمة اليونانية (momphan) قريبة من الكلمة اليونانية الأخرى وهي (omphan) القريبة من النبوءة أو حامل النبوءة، ألا وهو الكاهن. إذاً إن النص يقول: أنت يا ابن ليتو، إنني ألومك، وهو صوت يمكننا أن نسمعه

وكأنه شبيه بصوت النبوءة، أو قريب من النبوءة، وبهذا الصوت أعارضك، وألومك وأواجه نورك. نجد هنا نوعاً من المجانسة الصوتية، والجمع بين اللوم والنبوءة، الذي [يشير] جيداً إلى أنه ضد إله الإنشاد وإله النبوءة الذي يراوغ ولا يريد أن يفصح، وهنا حيث لا يريد الإله أن يقول شيئاً، ويلتزم الصمت، ويتراجع، تتقدّم المرأة وتسارع إلى تقديم لومها. وحيث لا توجد النبوءة (omphe)، فإن المرأة تلوم (momphe)[11]. وهذا هو، في رأيي، ما يريد أن يقوله بوضوح هذا النص من خلال هذا المقطع.

هذه المواجهة واستبدال صوت النبوءة الصامت بصراخ المرأة نقرؤه في الاستجواب الثاني الذي حدثتكم عنه سابقاً. كما يظهر كذلك في الجزء الثالث -إذا شئتم- عندما يقول: «أمّا أنت، فما زلت تعزف على القيثارة، وتنشد أناشيد النصر. إيه، أناديك يا ابن ليتو، يا من تبعث بالنبوءات المقدسة من فوق عرشك الذهبي ومقامك عند مركز العالم، في أذنيك أبعث بهذه الصرخة: أيها العاشق الشرير، يا من منحت زوجي ولداً وجعلته وريثاً رغم أنك لم تنل منه معروفاً. لكن ولدي -وولدك، أيها القاسي- لقي حتفه ومزقته الجوارح، وانتزعت منه أقمطة أمه. إن ديلوس تكرهك وكذلك أغصان شجر الغار وكذا جاراتها من أشجار النخيل ذي الأغصان المورقة حيث وضعتك ليتو وضعاً مقدساً بواسطة بذرة زيوس». وهنا، ثمّة شيء لا أستطيع أن أفسّره، ولأنني لم أعثر على مُتخصّص قادر على أن يقدم لي معلومة مهمّة، وأقصد بذلك الفعل في اللغة اليونانية والمُترجَم إلى الفرنسية بمعنى «توزيع النبوءات»[12]. وكما ترون، لدينا كلمة (omphane) التي تشير إلى كلمة (النبوءة)، التي لم تُستعمل في الاستجواب الأول، وهي عبارة عن صدى كلمة (momphane) التي قيلت سابقاً وتعني (اللوم/ التوبيخ). والحال أن هذه النبوءة قد وزعت، والفعل اليوناني المستعمل هو (kleroo) الذي يعني (سُحب كيفما اتفق). وعليه، فإنني لا أعرف إذا ما كان الفعل يشير إلى المعنى الحرفي أو إلى المعنى والدلالة القوية التي تعني: إن نبوءاتك توزعها

في الحقيقة كيفما كان، وكأننا في لعبة حظ، وأنها نبوءات لا تقول الحقيقة؛ إنها، كما نقول، تقول الحقيقة بحسب المصادفة، أو قد تكون كلمة تقنية من أجل قول: إن النبوءات تخرج من فمك ومن دون أن ندري تكون صحيحة، ولا شيء يمنعها من قول الحقيقة. سأواصل البحث عند المتخصّصين الأكفّاء، وإذا ما توصّلت إلى إجابة دقيقة، فإنني سأخبركم بها. أتمنى أن تكون الإجابة الأولى صحيحة؛ بمعنى أن النبوءة تكون نوعاً ما ملغاة نظراً لطابعها الصدفوي: إن الإله لا يقول الحقيقة، إنه يتحدث كيفما اتفق، بحسب المصادفة والحظ. وعلى كل حال، حتى في حالة إذا ما أعطينا للفعل (klerois) المعنى الآتي: توزيع النبوءات، فإن هذه النبوءة سيتم معارضتها؛ وبماذا ستُعارض؟ بصرخة المرأة. وهذا التبادل الذي يجعل الإله يتحدث للبشر، والبشر يتوجهون إلى الإله، نقرؤه في المقطع رقم (910): «يا من تبعث بالنبوءات المقدسة من فوق عرشك الذهبي ومقامك عند مركز العالم، في أذنيك أبعث بهذه الصرخة». إنني ألومك، وأبلّغك شكواي، وأسمعك إيّاها. وها هو الإله الذي يفترض أن يكون الإله المتكلم، الإله الذي يفترض أن يكون الإله -اللسان، قد أصبح الإله -الأذن أو السمع الذي نتوجّه إليه. والفعل اليوناني: (keruxo) ومنه (kerux) يعني النذير، والإعلان الاحتفائي والرسمي، الذي به نستجوب شخصاً ما بشكل قانوني. وها هو إله النبوءة، قد وجد نفسه موضوع استجواب، وذلك من خلال صرخة المرأة. وعليه، لدينا هنا النبوءة والإنشاد؛ النبوءة التي من خلالها يتحدث الإله للبشر، والإنشاد الذي به يتحدث البشر للإله. وها نحن نرى كل شيء قد انقلب رأساً على عقب. وعلى كل حال، إن الإنشاد الذي هو ميزة الإله قد أصبح إنشاداً لا مبالياً. أمّا من جهة البشر، فإن الكلمة قد [أصبحت] أداة للاحتجاج على الإله. وفي اللحظة التي يصمت فيها، ولا يتكلّم، فإننا نتوجّه إليه بصرخة منظّمة، وبصرخة احتفالية: صرخة استجواب، وصرخة إدانة. هكذا، أرى كيف تَعدَّل الموضوع الأول والعام للصوت في هذا النص.

والتعديل الثاني يخصّ موضوع الذهب، ويعدُّ أبولون إله الذهب، وحضور الذهب في النص حضور ملازم وملحّ. ويعود دائماً: «جئت إليَّ بخصلات شعرك اللامعة»، وبعدها قليلاً، وفي نهاية النص نقرأ: «إيه، أناديك يا ابن ليتو، يا من تبعث بالنبوءات المقدسة من فوق عرشك الذهبي ومقامك عند مركز العالم». ونقرأ في الاستجواب الأول بشكل مباشر وظاهر التعبير عن الذهب، ولكن، كما ترون، معدّلٌ قليلاً. يظهر الإله كما لو أنه إله الذهب، الإله المشع، الإله صاحب الشعر اللامع الذي يضيء العالم، والذي يغوي الفتيات بهذا الإشعاع واللمعان. ويجب أن تقرؤوا ما قيل للفتاة كريوسا، وكيف وصفت نفسها في اللحظة التي أغواها: «جئت إليَّ [هذا ما تقوله للإله، م.ف] بخصلات شعرك اللامعة، بينما كنت أجمع في طيات ثوبي أزهاراً زعفرانية اللون، ترسل بريقاً ذهبياً»[13]. وهذا يعني أن الفتاة كذلك مغطاة بعلامات من ذهب، وأنها في وضعية مماثلة لوضعية الإله، أو بالأحرى هي في حالة من التبادل المستمر مع الإله. فإذا كان الإله يشع، فإن الفتاة تحمل علامات ذهبية؛ تحمل بيدها أزهاراً مذهّبة، وترغب في إهدائها للإله. إن الذهب حاضر في كل هذا، وهو يقدّم في شكل عطاء أو قربان كما حدثتكم عن ذلك، وسبق لدوميزيل أن حلّله. ولكن، كما ترون، إن موضوع القربان المتمثل في الذهب، الذي يمثل وسيلة للتواصل بين البشر والآلهة، ويمثل في الوقت نفسه نوعاً من الكرم الإلهي الذي ينير العالم، ويهدى للبشر في شكل أزهار، يفترض معنى آخر للقربان والعطاء والتبادل؛ إنه التبادل بين الإله الذي يغوي والفتاة الشابة التي تقبل تقديم جسدها و«يديها الناصعتين»[14] وتستجيب لنداء الإله. في هذا النور، وفي هذا الإشعاع، وفي هذا البياض، وفي هذا الذهب الإلهي، وفي هذه الأزهار والبياض وجسد المرأة وقع تبادل أكثر من ذلك الذي يشير إليه الذهب فحسب. ويتمثل هذا التبادل في الحبّ وفي الاتحاد الجنسي، لكن ذلك لا يظهر في ضوء ووضح النهار، وتحت أشعة الشمس، وإنّما يحدث في العتمة والظلال وفي الكهف والمغارة. وكما تقول:

«أمسكت برسغي يدي الناصعتين، وقدتني إلى الفراش داخل الكهف». هناك حيث الظلال التي بها يتلبس الفعل غير المحتشم: «عشيق إلهي يمارس بلا خجل نشوة كوبريس. أنجبت لك، يا لشقائي، ولداً، وبسبب خوفي من والدتي ألقيت به هناك حيث ضاجعتني أنا المسكينة البائسة على فراش بائس»[15]. إذاً، لقد اتضح جيداً -ولا يهمّ كثيراً التسلسل والتقلّبات- أن الغواية حدثت في الكهف، وأن الولادة قد حدثت كذلك، وذلك بعد وقت معيّن، في المكان نفسه، وأنه في هذا الكهف والمغارة، وفي ليلة مظلمة، وضعت الطفل في المغارة، وبذلك ضيّعته. وفي اعتقاد كريوسا إنه قد مات، ومن ثمّ إنها لن تستفيد من ضوء النهار، ومن أشعة الشمس، ومن غواية الإله. وانطلاقاً من هذا المقطع الذي يتحدث عن الليل، وعن ذلك الاتحاد الظالم، وما أعقبه من ولادة وضياع وموت، فإن موضوع الذهب قد تعرّض إلى انكسارات عديدة وتغيرات كثيرة. وبطبيعة الحال، إن موضوع الذهب يظهر في الجزء الثالث: «أناديك يا ابن ليتو، يا من تبعث بالنبوءات المقدسة من فوق عرشك الذهبي ومقامك عند مركز العالم، وتوزع النبوءات». في هذا المقطع، إن الذهب لا يعدُّ عنصر تواصل قائم بين الإلهي والبشري، أو يشير إلى ذهب الإله ممثلاً في خصلة شعره المشع، أو إلى الفتاة التي تقدم له أزهاراً مذهّبةً. ليس الذهب في هذا المقطع إلا إشارة للإله؛ إنه يمثل العرش الذي يجلس عليه، ومنه يسود وتظهر قوّته العظيمة، ومع ذلك إن أمامه -وهو إله الشمس، والإله الذي يحكم من فوق الأرض، والإله الذي يجلس على عرش دلف، والجالس دوماً على كرسي ذهبي- امرأة، امرأة نحيلة سوداء، امرأة مكروهة، امرأة عاقر، امرأة ضيّعت ابنها، وتصرخ الآن في وجهه. إن الذهب، في هذه الحالة، هو ذهب الإله الذي ليس أمامه إلا هذا الجسد النحيل لامرأة عاقر، وبذلك يكون موضوع الذهب قد عرف هو أيضاً تغيّراً وتعديلاً.

الموضوع الثالث يخصُّ الخصوبة، إذا شئتم سنتوقف قليلاً، ثم نستأنف هذا الموضوع بعد ذلك.

الهوامش

(1) Sophocle, Œdipe-roi, vers 219- 221, in Tragédies. I, trad.P.Mazon, pp.211-212.
(2) Euripide, Ion, vers 815-821, in Tragédies, t.III, trad. H. Grégoire, ed.citée, p.217.
(3) Id., vers 866-880, pp.218-219.
(4) Id., vers 881-906, pp.219-220.
(5) G. Dumezil, Apollon sonore et Autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie, Paris, Gallimard, 1982.
(6) Id., pp.26-27.
(7) «Vac», id., pp.13-14.
(8) Id., pp.15-16.
(9) Euripide, Ion, vers 393 &341, éd. citée. p.197.
(10) . Id., vers 885-858, p.219.
(11) كلمة (ompha) و(mompha)، من الكلمات الدورية التي تمثل اللهجة اليونانية القديمة.
(12) Euripide, Ion, vers, 908, éd. citée. p.220.
(13) Id., vers 887-890, p.219.
(14) Id., vers 891.
(15) Id., vers 895-900.



درس 26 كانون الثاني/يناير
الساعة الثانية

التغيير التراجيدي في موضوع الخصوبة - الصراحة بوصفها اتهاماً: التنديد العلني بظلم القوي من قبل شخص ضعيف - الاعتراف الثاني لكريوسا: صوت الاعتراف - الانقلاب النهائي: من مشروع القتل إلى ظهور أثينا.

إذاً، إذا شئتم، سنواصل دراسة التحولات والتغيرات التراجيدية الحاصلة في موضوع الخصوبة. وأعتقد أنه يجب أن نلاحظ أنه، طوال النص الذي قرأته عليكم قبل قليل، قد تبين لكم أن أبولون كان موضوع استجواب باعتباره ابن ليتو. وهذا أمر لا يدعو إلى الغرابة أبداً؛ لأنه عبارة عن دعاء طقوسي. ولكن هذا الدعاء في هذا النص يُستعمل بوصفه علامةً موجهةً ستؤدي إلى الأسطر الأخيرة من النص، أو إلى المقاطع/الأبيات الأخيرة في النص، وذلك عندما تتوجه كريوسا إلى أبولون وتقول له: «إن ديلوس تكرهك، وكذلك فروع أشجار الغار، وكذا جاراتها من أشجار النخيل ذي الأغصان المورقة حيث وضعتك ليتو وضعاً مقدّساً بواسطة بذرة زيوس»[1]. إن ما يوجد في هذه القصة الخاصة بالخصوبة، وفي تردّد أبولون في الاعتراف بابنه إيون، شيء تراه كريوسا بمقام ظلم قد وقع عليها. وبالفعل، إنكم تجدون في أسطورة أبولون أن أبولون هو ابن ليتو، وهي امرأة أغواها زيوس، ولجأت إلى جزيرة ديلوس للولادة وحيدة وبعيدة عن أهلها. وفي هذه الجزيرة أنجبت ولديها أبولون وأرتيميس (Artemis). إذاً، إن أبولون أيضاً

طفل غير شرعي مثله مثل إيون؛ طفل غير شرعي وُلد من علاقة غير شرعية بين كائن فانٍ هو كريوسا وبين الإله أبولون. ومثله مثل إيون؛ وُلد أبولون وحيداً وتُرك لحاله. وكذلك ليتو مثلها مثل كريوسا؛ قد أنجبت ابنها وحيدة ومتروكة من قبل الجميع. وهذا هو الموضوع الذي يظهر من خلال مختلف الأدعية والتضرعات والابتهالات تجاه ابن ليتو، الذي ينفجر في الأخير نوعاً من اللعنة، وذلك عندما اقتربت أشجار الغار بأشجار النخيل في ديلوس؛ حيث كشفت كريوسا عن ولادة أبولون بوصفها «ولادة مهيبة وجليلة»، التي يمكن بسهولة مقابلتها بالولادة المذلّة لإيون. وهذا هو الخطاب الذي تتوجّه به كريوسا إلى الإله، وهو الخطاب الذي تعلنه على مسمع الإله الذي كان يفترض منه أن يتكلم، وهذا هو اللوم الذي تعبّر عنه علناً، وهو عبارة عن نذير جاءت لتُعلن عنه بوصفه نوعاً من اللوم تجاه إله لا يتكلم. وعليه، إن هذا الخطاب الحاد والصاخب، هذا الخطاب الموجه ضد الإله، الذي يُقال على مسمعه، هو إعلان رسمي (من هنا جاءت صفة النذير) عن ظلم قائم. والمقصود بالظلم المعنى الحرفي للكلمة، وكذلك المعنى القانوني والفلسفي؛ وذلك لأنه لم يتم الحفاظ على النسبة القائمة بين المولدين. ويظهر التماثل بين المولدين (مولد أبولون وإيون)، وكذلك في تماثل وضعية كريوسا مع وضعية ليتو أم أبولون؛ حيث أصبحت كريوسا كأنها الكنّة (زوجة الابن). إذاً، كما ترون، هناك تماثل بين ليتو وكريوسا (علاقة كريوسا مع أبولون تشبه علاقة ليتو بزيوس، ومثلما ولد إيون من علاقة غير شرعية كذلك الحال بالنسبة إلى أبولون). إن هذا التماثل، وهذه النسبة المشار إليها في النص، هو ما رفض أبولون الإفصاح عنه، ولم يحترمه. لقد وُلد من علاقة غير شرعية بين كائن فانٍ وإله، ثم أصبح إلهاً للنور، واستفاد دائماً من إشعاعه الملازم له جوهرياً. وبفعل ذلك، أصبح يتقدّم حياة الفانين، ويخصّب الأرض بحرارته، وهو الذي يتعين عليه أن يقول الحقيقة للجميع. وفي المقابل، إن إيون، الذي وُلد بالطريقة نفسها، له وضعية مغايرة تماماً لوضعية

أبولون؛ بل نستطيع القول إن وضعيته مناقضة لوضعية أبولون. لذلك، أصبح عرضةً للمآسي والظلام والموت، وقد يكون ضحية للطيور/الجوارح (موضوع الطيور يحضر في هذا المقطع، كما يحضر لاحقاً، والمقصود بذلك طيور أبولون). إذاً، لقد تخلى أبولون عن إيون، وتركه يهلك، ومن الممكن أنّ أبولون قد أرسل طيوره ليقتلوه. والأسوأ من هذا هو ما يشير إليه النص عندما يقول: «أيها العاشق الشرير، يا من منحت زوجي ولداً وجعلته وريثاً، رغم أنك لم تنل منه معروفاً، لكن ولدي- وولدك، أيها القاسي- لقي حتفه ومزقته الجوارح»(2). وفوق هذا فرض على كريوسا البائسة، وذلك من خلال نبوءته، ولداً ليس ولدها. وهكذا، إن النسب كلها قد انقلبت، وهذا الظلم المحدّد بدقة، والمعيّن من قبل النص في هذه المقارنة بين الولادتين، والمتمثلة في عدم احترام التماثل، والإخلال بالنسبة والعلاقة من قبل الإله، وما نقرؤه في اعتراف كريوسا، هو ما يكشف عن الظلم.

والحال، إن فعل القول هذا، الذي يُعلن فيه عن الظلم أمام القاهر الذي ارتكب الظلم، وهذا الاتهام بالظلم، الذي يوجّه ضد القوي من قبل الضعيف، يعدُّ فعلاً قوليّاً أو كلاميّاً[1]، وهو نمط من التدخل الكلامي الذي يمكن تصنيفه وتبويبه، وهو على كل حال جزء من الحالات الطقوسية المتداولة في المجتمع اليوناني، وكذلك في عدد من المجتمعات. إن الفقير والبائس والضعيف، الذي لا يملك إلا دموعه -تذكرون كم ألحّت كريوسا، قبل أن تبدأ باعترافاتها، بأنّها لا تملك إلا دموعها- عندما يكون ضحية ظلم، ما الذي يمكن أن يفعله؟ ليس أمامه إلا شيء واحد، ألا وهو أن يكون ضد القوي. وبشكل علني، وأمام الجميع، وفي وضح النهار، وعلى مرأى الجميع، سيتوجه ضد القوي، ويعلن له أنه ضحية ظلمه. وفي خطاب الظلم المعلن من قبل الضعيف ضد القوي هناك، من جهة، طريقة في التعريف بحقّه

[1] يعني هذا أنه يعدُّ جزءاً من نظرية أفعال الكلام التي يفسّر بها فوكو موضوع الصراحة، كما سبقت الإشارة إلى ذلك. (م).

الخاص، وطريقة لتحدي الظالم وجعله، بطريقة ما، في وضعية المبارزة أمام حقيقة ظلمه. إن هذا الفعل الطقوسي، هذا الفعل الكلامي الطقوسي للضعيف الذي يقول الحقيقة عن ظلم القوي، إن هذا الفعل يقترب من عدد آخر من الأفعال الطقوسية، التي ليست بالضرورة طقوساً كلاميةً. تعلمون، على سبيل المثال، أن هنالك في الهند طقوساً متمثلةً في الإضراب عن الطعام؛ إن الإضراب عن الطعام عبارة عن فعل طقوسي يعبّر بوساطته الضعيف عن ظلمه أمام القوي الظالم؛ وبعض أشكال الانتحار في اليابان لها هذه الدلالة. يتعلق الأمر بنوع من الخطاب اللاأدري (agonistique). إن المصدر الوحيد للمعركة بالنسبة إلى الذي يكون ضحية ظلم، ويكون في الوقت نفسه ضعيفاً، إنما هو الخطاب اللاأدري، لكنّه معزّز ببنية التفاوت القائمة بين الطرفين[2].

وعليه، إن خطاب الظلم هذا، والخطاب الذي يُظهر ظلم القوي على لسان الضعيف، إن لهذا الخطاب اسم، أو بالأحرى سيكون له اسم نجده في بعض النصوص المتأخّرة. ولا أثر له في كل النصوص الكلاسيكية، وفي مختلف نصوص هذه المرحلة (يوريبيديس، أفلاطون... إلخ)، لا أثر لهذه الكلمة (بهذا المعنى)، لكنّنا نجدها لاحقاً في كتب الخطابة الخاصة بالمرحلة الهلنستية والرومانية. إن الخطاب الذي بوساطته يخاطر الضعيف، على الرغم

[2] لعل في هذا التحذير، الذي قدمه أردشير في إحدى وصاياه، ما يفسّر هذه الحالة التي يتحدث عنها فوكو، والتي يسميها الفعل الكلامي الطقوسي. يقول أردشير: «واعلموا أن سلطانكم إنما على أجساد الرعية، وأنه لا سلطان للملوك على القلوب، واعلموا أنكم إن غلبتم الناس على ذات أيديهم فلن تغلبوهم على عقولهم، واعلموا أن العاقل المحروم سال عليكم لسانه، وهو أقطع من سيفه، وإن أشد ما يضركم به من لسانه ما صرف الحيلة فيه إلى **الدين**، فكان بالدين يحتجُّ، وللدين، فيما يظهر، ويغضب، فيكون للدين **بكاؤه وإليه دعاؤه**، ثم هو أوجد للتابعين والمصدقين والمناصحين والمؤازرين منكم؛ لأن بعض الناس هي موكّلة بالملوك، ومحبتهم ورحمتهم موكلة بالضعفاء والمغلوبين» . **عهد أردشير**، ترجمة إحسان عباس، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، 1967، ص56. (م).

من كل ضعفه، باتهام القوي بالظلم الذي ارتكبه، إن هذا الخطاب يسمّى خطاب الصراحة تحديداً. ففي نصّ ذكره شليه (Schlier) -لست أول من بحث عنه، وفي قائمة المراجع التي ذكرتها لكم في الحصة السابقة نسيت أن أذكّركم بالمقال الخاص بالصراحة الذي كتبه كيتال (Kittel) في **(القاموس اللاهوتي)** (Theologische Worterbuch)، وهذا المقال مثله مثل بقية مقالات هذه الموسوعة حول الإنجيل والعهد القديم، ولاسيّما العهد الجديد، فإنكم ستجدون بعض الإشارات حول الاستعمالات اليونانية الكلاسيكية، وكذلك الاستعمالات الهلنستية(3)- في هذا المقال الخاص بالصراحة يذكر شليه نصاً من الورق البردي الذي عُثر عليه في مدينة البهنسا (Oxyrhynque)[3] (نصوص تقدم شهادة لما كان عليه المجتمع والممارسة والقانون اليوناني في مصر)(4)، وفيه يقول: إنه في حالة العسف من قبل القادة يجب الذهاب إلى الحاكم ومصارحته(5)؛ إن الضعيف الذي يكون ضحية ظلم القوي عليه أن يتحدث بصراحة[4]. وفي هذا النص، الذي يسمّى **(الخطابة إلى هرنيوس)** (Rhétorique a Herennius)، نجد كلمة الحرية (licentia)، وهي الترجمة اللاتينية لكلمة الصراحة اليونانية، قد حُدِّدت على أنها ذلك الشيء الذي يقضي بأن يتوجّه أحدهم إلى شخصيات يخشاها ويقدّرها(6). وباستعماله حقّه في الكلام، فإنه يتهم هؤلاء الشخصيات بالخطأ الذي ارتكبوه. إذاً، إن الصراحة تقتضي الآتي: هنالك هذا الشخص القوي الذي ارتكب خطأً، ويمثل هذا الخطأ ظلماً بالنسبة إلى الضعيف الذي ليس

---

[3] مجموعة من أوراق البردي التي عثرت عليها البعثة البريطانية في إحدى مناطق مدينة البهنسا، محافظة المنيا، جنوب القاهرة في مصر. (م).

[4] يجب أن نشير هنا إلى ما يعرف في الأدب المصري القديم بقصة القروي؛ حيث يخاطب الفلاح الحاكم بقوله: «**لا تتكلم كلاماً زوراً، لأنك أنت الميزان، لا تنحرف، لأنك تمثل الاستقامة**» .انظر: توملين، ا.ف.، **فلاسفة الشرق**، ترجمة عبد الحميد سليم، دار المعارف، (د.ت)، ص66. (م).

له أيّ سلطة، وليس له أيّ وسيلة للردّ، ولا يمكنه أن يقاتل فعلياً، ولا يمكنه أن يثأر لنفسه، ويكون في وضعية متفاوتة كليّاً. في مثل هذه الحالة، ما الذي بقي [له] أن يفعله؟ لم يبقَ له إلا شيئاً واحداً [لا غير]. أخذ الكلمة، ومواجهة ذلك القاهر الذي ارتكب الظلم، مع كل مخاطرها ومهالكها. وفي هذه الحالة، إن كلمته هي التي تمثل الصراحة، أو تلك الكلمة التي نسميها الصراحة. وهنالك خطباء آخرون، ومنظرو الخطابة، سيقدمون هم أيضاً تعريفات شبيهة بهذا التعريف.

ومرة أخرى، إننا لا نجد في النصوص الكلاسيكية هذا النوع من الخطاب الخاص بالصراحة، مع أنه يصعب أن لا نتعرف على الصراحة في نصّ كريوسا، وفي اتهامها لإله أبولون، ولاسيّما ما جاء في المقطع/البيت رقم (252) من مسرحية (**إيون**). ففي بداية النص المسرحي، وعندما تظهر كريوسا لأول مرة، تقول الآتي: «يا لتعاسة النسوة، ويا لأعمال الآلهة الجريئة. أخبرني أرجوك، على من نعرض قضايانا إذا كنا نقاسي من ظلم أسيادنا (تحيل هذه الجملة بطبيعة الحال إلى ما جرى لها، ولم يكن إيون يعلم شيئاً من ذلك، وهو ما يمثل إشارة من المسرحية التي تتقاطع عندها جميع الخطابات لاحقاً، وبخاصة ذلك الاتهام الموجه إلى أبولون [م.ف])»[7]. حسناً، عندما نصاب بعسف الأقوياء، ونطالب بالعدالة، ما الذي يتوجّب علينا القيام به؟ يمكننا القيام بما قامت به كريوسا خلال المسرحية، ولاسيّما في المقطع الذي نشرحه، الخاص بالصراحة. إن هذا النوع من الخطاب، الذي لم يُسَمَّ بعد خطاب الصراحة، وسيُسمى كذلك لاحقاً، هو الذي يستجيب بالضبط لسؤال كريوسا عندما دخلت إلى المسرح وقالت: «على من نعرض قضايانا إذا كنّا نقاسي من ظلم أسيادنا!».

أعتقد أن لدينا هنا، في هذا الخطاب الاتهام، مثالاً على ما سيُسمى الصراحة. ولقد أكّدت ذلك لأسباب كثيرة؛ أولاً، كما ترون، إنه من أجل صوغ هذه الحقيقة التي تبحث عنها المسرحية منذ البداية، هذه الحقيقة التي

تسمح لإيون أن يمتلك الحقّ في الكلمة؛ أي الصراحة -الصراحة بالمعنى السياسي إذا شئتم، الصراحة مفهومة على أنها الحق بالنسبة للقوي في الكلام وفي قيادة مدينته/دولته بخطابه- ومن أجل أن يحصل إيون على هذا الحق، هذا الحق الذي يسميه نصّ المسرحية الصراحة، يجب أن تتم عملية الكشف عن الحقيقة، وأن تكون هناك مجموعة من الإجراءات والعمليات التي تسمح باستخراج الحقيقة. ومن بين هذه الإجراءات ذلك الإجراء الذي يشكل مركز النص المسرحي، ألا وهو خطاب الضحية الذي يُتوجه به ضد القوي القاهر، ويُعبّر فيه على ما نسميه الصراحة. إن ما يعدُّ سلطة إضافية ضرورية لإيون من أجل أن يقود المدينة لا يؤسسها الإله، ولا سلطة الإله، ولا الحقيقة الإلهية، وإنما الذي يسمح لها بذلك هو خطاب الحقيقة، وذلك من خلال صدمة الانفعالات، وبذلك يكون خطاب الصراحة هو الخطاب المغاير كليةً: [إنه] خطاب الضعيف، بل الأكثر ضعفاً، والمتوجّه إلى القوي، أو إلى الأكثر قوةً. ومن أجل أن يحكم القوي بطريقة معقولة يتوجب على -على كل حال إن المسرحية تقدّم أحداثها وفقاً لهذا الخط- الضعيف أن يخاطب القوي، وأن يتحداه بخطاباته الحقيقية.

هذا هو السبب الذي جعلني أؤكد هذا الخطاب، وكذلك لأن لدينا هنا التباساً أساسياً. ولا يكمن هذا الالتباس في كلمة الصراحة التي لم تُستعمل هنا، وإنّما يتعلق بالشكلين المتقابلين للخطاب، أو [بالأحرى] المرتبطين بعضهما ببعض ارتباطاً قوياً؛ الخطاب المعقول الذي يسمح بحكم الناس، وخطاب الضعيف الذي يتهم القوي بالظلم. إن هذا التقاطع مهمٌّ للغاية؛ لأننا سنجده يشكل أرضية للخطاب السياسي*. وعندما تطرح مسألة الحكم في العصر الإمبراطوري، ولا تكون محصورة في المدينة فحسب؛ بل في

* أضاف المخطوط: «ويشكل أرضية الخطاب الفلسفي: الإنسان الأعزل من كل سلطة عندما يكون أمام طاغية فإنه يندد بالظلم، وهذا ما عبرت عنه النزعة الكلبية».

الإمبراطورية كلها، وعندما يصبح هذا الحكم في يد حاكم؛ حيث يتوجب أن تكون الحكمة إحدى العناصر الأساسية في عمله السياسي، فإنه سيحتاج، وهو الرجل القوي، إلى أن يكون تحت تصرّفه نوعاً من المنطق، ومن العقل، وطريقة في الكلام والتفكير في الأشياء بطريقة معقولة. ولكن، من أجل أن يؤسس خطابه ويعزّزه يتوجّب عليه أن يكون هناك خطاب آخر بوصفه مرشداً أو ضامناً؛ خطاب آخر يكون ضعيفاً، وفي كل الأحوال ضعيفاً مقارنةً بخطابه، وهذا الخطاب الضعيف يخاطر بالتوجّه إلى الخطاب القوي، ويقول له، إذا اقتضت الحاجة إلى ذلك؛ أي ظلم ارتكبته أيها القوي. إن خطاب الضعيف يعبّر عن ظلم القوي، الذي يمثل شرطاً حتى يتمكن القوي من حكم الناس وفقاً للعقل الإنساني. هذا التقاطع -والذي لا يؤسس الخطاب السياسي إلا في مرحلة متأخرة؛ أي في المرحلة الإمبراطورية- هو الذي نراه يرتسم قليلاً في ذلك المقطع، وفي لعبة اعتراف كريوسا الذي ظهر في شكل اتهام وإدانة، والذي يُعدُّ [شرطاً] لازماً من أجل تأسيس حقّ إيون في الكلام.

هذا بالنسبة لاعتراف كريوسا الأوّل. ولكن، سبق لي أن بدأت بالفعل في قول شيء في الحصة الأخيرة، لكنّه كان متداخلاً وتخطيطيّاً، وهو أن كريوسا لم تكتفِ بهذا الاتهام تجاه الإله؛ ستروي مرةً أخرى القصة نفسها بعد هذا الاتهام، ومن دون أن يكون هنالك سبب ظاهر في البنية الدرامية للمشهد، وبعد أن قالت الحقيقة للإله، حقيقة فهِمها الجميع، بما أنها قالت: لقد ضاجعتني، وأنجبت لك طفلاً في ذلك المكان، ثم تخلّيت عنّي، ولقد عرّضت ابني للهلاك والموت، ومع ذلك لا تزال تغنّي، وتنعم بضياء ذهبك ومجدك ونورك. وما إن قالت كريوسا هذا الكلام حتى توجّهت إلى المربي الذي كان يقف بجانبها وأعادت له الكلام نفسه، لكنّها أعادته بشكل مختلف تماماً لا يشبه الاتهام والاستجواب، ولا يتصل باعتراف الضعيف بظلم القوي، وهو ما سأقرؤه عليكم: «كريوسا: أشعر بالخجل أمامك، أيها الشيخ، ومع ذلك سأتكلم. [بدأت في الكلام، وباعتراف جديد؛ اعتراف يحاول أن يتجاوز

الشعور بالخجل، م.ف] المربي: إنني أعرف كيف أشارك الأصدقاء في أحزانهم مشاركةً كريمةً. كريوسا: اسمع إذاً. هل تعرف الكهف الواقع شمال الصخور الكوركروبية، التي نسمّيها بالصخور الممتدة؟ المربّي: أعرفه، حيث يوجد محراب بان (Pan) ومذبحه المجاور. كريوسا: هناك وقعت في صراع رهيب. المربّي: أيُّ صراع؟ انظري كيف تجيب دموعي على كلماتك. كريوسا: التقيت بفويبوس، رغم إرادتي، لقاء الأزواج، وبئس اللقاء. المربّي: ابنتي، أكان ذلك عندما شعرت أنا بمتاعبك؟ كريوسا: لا أدري. إن تصدقني القول فسوف أصدقك أنا أيضاً. المربّي: أعندما كنت تبكين خلسةً من أجل شكوى غير معروفة؟ كريوسا: حدث ذلك عندما وقعت الشرور التي أرويها عليك الآن بصراحة. المربّي: وكيف أخفيت إذاً علاقتك بأبولون؟ كريوسا: وضعت... تمالك نفسك أيها الشيخ واستمع إلى كلماتي هذه. المربّي: أين؟ من ساعدك في الوضع؟ هل تحمّلت الآلام وحدك؟ كريوسا: نعم وحدي، وفي الكهف الذي شهد اتصال أبولون. المربّي: وأين طفلك؟ فلست بلا ولد بعد. كريوسا: مات، أيها الشيخ، بعد أن ألقي به في العراء إلى الضواري»[8].

و مهما كان مصيره التاريخي -الذي سيكون طويلاً، تدركون ذلك- فإنني لن أتوقف إلا قليلاً عند هذا الشكل من الاعتراف مقارنةً بسابقه. وكل ما أريد القيام به هو الإشارة إلى الآتي: هنا، وكما ترون، إن الاعتراف إلى العجوز المربّي كان مصحوباً بدموع العجوز، في حين أن الإله الذي تُوجّه إليه التهمة قد بقي صامتاً، ومواصلاً غناءه؛ أمّا العجوز الذي تعترف له بأسرارها، فإنه لم يتوقّف عن البكاء: «لقد ملئت إشفاقاً عليك، وأنا أنظر في وجهك. تكلمي إن دموعي تسبقني عندما يتعلق الأمر بأصدقائي»[9]. وهنا تخاطب كريوسا العجوز: «لماذا تخفي رأسك أيها العجوز، وتذرف الدمع؟ العجوز: أراك وولدك قد أصابكما الشقاء»[10]. ثانياً، إن هذا الاعتراف يتمّ، كما ترون، بصعوبة إذا ما قورن بالاتهام الموجّه ضدّ صمت أبولون. لقد كان هذا الاعتراف عبارة عن لعبة السؤال والجواب، قطعة بقطعة، أو بيتاً ببيت؛

سؤال من العجوز وجواب من كريوسا، مع لحظة مرنة ومهمّة وجميلة تذكّرنا باعترافات فايدر (Phedre) في مسرحية **(هيبوليت)** (Hippolyte). وتظهر هذه اللحظة عندما بدأت كريوسا تتكلم وتجيب عن أسئلة العجوز: «هناك وقعت في صراع رهيب. المربي: أيّ صراع؟ انظري كيف تجيب دموعي على كلماتك. كريوسا: التقيت بفويبوس، رغم إرادتي، لقاء الأزواج، وبئس اللقاء. المربّي: ابنتي، أكان ذلك عندما شعرت أنا بمتاعبك؟». وهنا نصل إلى عقدة الاعتراف. لم يفهم المربّي، أو أنه كان يتصنّع عدم الفهم عندما قال: «فويبوس»؛ لذا أعادت الكلمة، وقالت: «التقيت بفويبوس، رغم إرادتي، لقاء الأزواج»، ثم يقول المربّي: «ابنتي، أكان ذلك عندما شعرت أنا بمتاعبك؟ كريوسا: لا أدري. إن تصدقني القول فسوف أصدقك أنا أيضاً»[11]؛ بمعنى أنّه في لحظة الاعتراف تطالب سائلها أن يقدم الأجوبة، ومن خلال إشارة من رأسها ستقول: نعم، و«أنت الذي سمّيته»[12]. إن هذه اللعبة المسرحية، وهذه المرونة في نظام الاعتراف، وهو أن الشخص الذي نعترف له هو الذي سيقول مضمون الاعتراف، نجده كذلك في نص مسرحية **(هيبوليت)**[13]، كما نجده في مسرحية **(إيون)**. والملاحظة الثالثة هي: طوال نص الحوار، الذي جمع بين المربي وكريوسا، كان موضوع السؤال ليس أبداً ذلك الاتهام ضد أبولون، وظلم الإله؛ بل يتعلق الأمر بخطأ كريوسا، فلم تتوقف عن القول: لقد أخطأت، لقد ارتكبت خطأ، وأشعر بالعار، ولقد خضت معركة رهيبة، و«حدث ذلك عندما وقعت الشرور التي أرويها عليك الآن بصراحة»[14]. لقد قُدّم الاعتراف بالخطأ باعتباره خطأ المتحدث وليس أبداً بوصفه ظلماً قام به من نتحدّث إليه، لكن هذا الاعتراف بالخطأ مرتبط، في الوقت نفسه، بتأكيد الشرّ. إن الخطأ المرتكب يتم تأكيده بوصفه شرّاً، وليس هنالك أيّ اتهام ضد أبولون في أجوبة كريوسا، إنّما المربّي العجوز هو الذي يقول: (أبولون الشرير، الخداع، السيئ)[15]، والمربّي هو الذي يقول أيضاً: «يا لك من جسورة، لكن الإله أكثر منك طيشاً»[16]. كنت أرغب

أن أقرأ عليكم مقاطع من اعترافات فايدر في مسرحية **(هيبوليت)** ليوريبيديس؛ لأبيّن لكم التماثل بين الشكلين، لكنّني نسيت النص، لا يهمّ كثيراً، وعلى أيّ حال يمكن إحضاره لاحقاً[17]. والحال، إن نص راسين (Racine) ليس أكثر من ترجمة مباشرة لنص يوريبيديس[18].

وعلى كلّ حال، ترون أن لدينا طريقتين في الاعتراف بالحقيقة، ولا يتمثل دور كل طريقة في استكمال الطريقة الأخرى، بما أنها تقول الشيء نفسه، وأن ما قيل في صورة اتهام واستجواب للإله يُعاد قوله. ومن البيِّن أن الرهان في هذا الاعتراف المضاعف هو ضرورة الإعلان، وذلك بعد نوع من قول الحقّ المتعلّق بالظلم، الظلم الذي نحن ضحيّته، ونعترض به على من يفرضه علينا، هنالك نمط آخر من الاعتراف يتمثّل في تحمّل الخطأ، والعذاب الناتج عن هذا الخطأ. وسيتمّ الاعتراف بذلك ليس للقوي الذي يؤاخذ عليه، وإنّما إلى الشخص الذي يقودنا ويساعدنا. هنالك إذاً خطاب الإدانة وخطاب الاعتراف، وهذان الخطابان يعدّان بمقام شكلين للصراحة سينفصلان لاحقاً، مع أنهما الآن يشكّلان أرضيّة واحدة.

ولأنه يتوجب عليّ أن أسرع في الانتهاء من مسرحية **(إيون)**، فإنني أريد الآن أن أنتقل إلى نهاية المسرحية. لدينا هنا، إذاً، في هذا الاعتراف المزدوج: الاعتراف - الإدانة والاعتراف - الإخبار، الاعتراف - الغضب، الاعتراف - الحوار مع المربي، ما يشبه نصف الحقيقة، وليس أكثر من نصف الحقيقة، والمتمثل فعلياً في أننا نعرف أن كريوسا لها ولد غير شرعي من أبولون، لكنّه ولد ضائع، ولا نعرف بعد إن كان الأمر يتعلق بإيون. وسيخصص القسم الأخير من المسرحية إلى مضاعفة النصف الآخر من الحقيقة التي قالتها كريوسا، وسيتم ربطه بالواقعة التي أمامنا، والتي هي أيضاً أمام كريوسا، المتعلقة بالشاب الذي يُسمّى إيون، الذي هو ابنها. لقد قالت كريوسا كل الحقيقة التي تعرفها، لكنّ الجزء الآخر من الحقيقة، المتمثل في أن ابنها لم يمت، وقد حُمل إلى دلف، ويعيش في دلف خادماً للإله، هذه

الحقيقة، أو النصف الآخر من الحقيقة من سيقوله؟ لا يمكن لكريوسا أن تقوله لأنها لا تعرفه، وليس هناك في نص مسرحية (**إيون**)، ما نجده في مسرحية (**أوديب**)، والمتمثل في شخص الخادم سيثرون الذي يعرف كل شيء، وبالنظر إلى ما يعرفه، فقد هرب ولجأ إلى الغابة ليختفي. في مسرحية (**إيون**) لا يوجد هذا العنصر الذي يمتلك الحقيقة كلّها، ولكن مع ذلك هناك من يعرف بطبيعة الحال، ألا وهو أبولون. إن أبولون هو الذي يحتلّ موقعاً مماثلاً -إذا شئتم- مقارنةً بالراعي سيثرون في مسرحية (**أوديب**)؛ هو الذي يعرف، وعليه هو أن يكشف عن الحقيقة. وبذلك يمكن أن تكتمل أجزاء الحقيقة، أو أنصاف الحقيقة، سواء تلك التي قالتها كريوسا مكرّرة مرتين، أم واقعة حضور إيون، ومن ثم عملية إهدائه ابناً لكسوثوس، وهو في الحقيقة ابن كريوسا وأبولون.

والحال أنه إذا كان أبولون وحده القادر على إجراء هذا الربط -ليس هنالك أيّ إنسان قادر على امتلاك هذه الحقيقة- فإنكم سترون أنه يجب عدم الاعتماد كثيراً على الآلهة، ولا على وظيفة قول الحقّ الخاصة بهم، ومنهم أبولون. وهنا أيضاً البشر، وانفعالات البشر هي التي ستكون بمقام المبدأ والمحرّك والقوّة التي تدفع هذه الصعوبة في قول الحق، وستدفع بالعار الذي يشعر به البشر في قول الحق أمام تردّد الآلهة في قول الحق. ومحرّك هذه الخطوة الجديدة، وهذه الخطوة الأخيرة في معرفة الحقيقة، سيكون الانفعال أيضاً، وسيكون مرة أخرى الغضب؛ غضب كريوسا الذي سيستجيب له غضب إيون. في الواقع، بعد أن قالت تلك الحقيقة، أو على الأقل نصف الحقيقة التي تعرفها، فإن السؤال المطروح هو: ماذا ستفعل كريوسا؟ إن وضعية وحالة هذه الحقيقة لا يمكنها أن تتمفصل على أيٍّ من التغيرات التي عرفتها المسرحية؛ إنّها، نوعاً ما، حقيقة معلّقة. حسناً، إن لكريوسا ابن، لكنّه ضاع كليّاً. فكيف يمكن لها أن تعرف أنه إيون؟

إذاً هنا سيحدث الانقلاب، هو انقلاب شبيه بما نجده عند فايدر، وهو أنّ حافظ الأسرار، والمماثل لشخص أونون (Oenone) المكروه، ونقصد

ذلك المربي الذي قال لكريوسا: بما أنك تعرضت للخيانة من قبل الإله الذي استغلّك، وأنجب منك طفلاً ثم تركه يهلك، فإنه يتوجب عليك أن تنتقمي. ولم يتردد في القول: اذهبي واحرقي معبد أبولون (الانتقام)[19]، ولكن كريوسا رفضت هذا العرض، وقالت له: يكفي ما واجهته من مشاكل، لا داعي لإضافة مشاكل أخرى. وهنا قدم لها نصيحته ثانية، وهي: اقتلي زوجك[20]، لكن جواب كريوسا أن قالت له: لا تنسَ أننا أحببنا بعضنا ذات يوم؛ وبالنظر إلى المودة التي جمعتنا ذات يوم، فإنني لا أريد القيام بذلك، لقد كان لطيفاً. وقدّم لها أخيراً نصيحة ثالثة، وقال لها: اقتلي إيون، بإمكانك خنقه[21]، ولكن كريوسا أجابت بقولها: إن الحديد وسيلة لا تعجبني. فردّ عليها المربي: سمّميه (أي القتل المناسب للمرأة)[22]. وافقت كريوسا على هذا الاقتراح الأخير، لكنّها أرجأته حتى يصل إيون إلى أثينا، ومن ثم ستقتله، لكن المربي اعترض على ذلك وقال لها: لا جدوى من الانتظار، لأنه عندما يصل إلى أثينا فإن الجميع سيتهمونك بقتله بما أنه سيموت في بيتك[23]؛ يجب أن تسمّيه حالاً. وافقت كريوسا على ذلك، وقالت: حسناً، لعلّه من الأفضل القيام بذلك الآن. وهنا نراها تبحث في حقيبتها عن قطرات من السم (نسمع الضحك من قبل الحضور...) إنني أقدّم تخطيطاً عامّاً؛ لأن هنالك عناصر أسطورية تتدخل في موضوع السمّ هذا، بما أن هذا السمّ الذي تخرجه من حقيبتها يتكون من دم الغورغون (Gorgonne)، الذي بوساطته دافع طائر منيرفا (Minerve) عن أثينا. بطبيعة الحال، نحن أمام موضوع أساسي في الأسطورة الأثينية، لكنني سأتركه جانباً. على أية حال، إن المربي هو المعني بالسم؛ لذا نراه يترك المنصّة، ويلتحق بالمائدة التي يجلس حولها كسوثوس، الذي، كما تذكرون، يحتفل بلقاء ابنه. سيقوم المربي بصبّ السم في كأس إيون بغرض قتله. وهنا يحدث شيء مفاجئ: أحد الخدم يقوم بحركة معيبة، لا نتبيَّنها، ولا يذكرها النص المسرحي، لكنّها حركة أوّلها إيون على أنها -بما أن إيون قريب من الإله أبولون،

ويعرف قواعد وطقوس المعبد- علامة سيئة، أو فأل سيئ. وعليه طلب بإلقاء كؤوس الخمر الأرض لأنها تحمل فألاً سيئاً. كما ترون، لدينا هنا نوع من التدخّل من قبل الإله، لكنّه تدخل محدود؛ لأن كل ما قام به هو وضع حدٍّ لبعض الأفعال [المصاحبة] للقداس، ولاسيّما التخلص من كؤوس الخمر. وهنالك عنصر آخر، وهو أن إحدى خادمات أبولون، التي جاءت لتحتفل مثلها مثل غيرها، قد شربت كأس الخمر المقدّم إلى إيون، لذلك نراها تقع صريعة ثم تموت. وليس من الصعوبة هنا أن نتعرف على المربي الذي كان وراء إيون، الذي قدم له الكأس الذي شربته خادمة أبولون، وبذلك يتمّ الكشف عن العجوز، وعن محاولة قتل إيون.

إنه انقلاب يوريبيديسي خالص، وهو انقلاب مهم، وذلك بالنظر إلى الطريقة التي تدخّل فيها الإله في الأحداث. إنّه لا يتدخل أبداً من خلال قول الحقيقة، وإنّما يكتفي بلعبة العلامات الطبيعية (موت خادمة الإله)، الذي تم تأويله من قبل البشر، وبه سيمنع، بالفعل، تنفيذ عملية القتل. وعليه، إن إيون الذي سيكتشف أنه مُستهدف، وأن أحداً يرغب في تسميمه، وأن هذا الشخص هو المربّي، ولكن بما أن المربي يتبع كريوسا، فإن إيون رفع دعوى ضد كريوسا عند رؤساء معبد دلف الذين قرروا رجم كريوسا[24]. هنا يظهر مشهد جديد من المسرحية (مشهد السمّ لا نراه على المسرح، إنّما يُروى فحسب)؛ حيث نرى إيون يلاحق كريوسا ومعه كل الذين يرغبون في الانتقام منها. وبذلك نرى المشهد الأخير من المسرحية. وفي المشهد الأخير، لا نرى المعبد فحسب؛ بل مذبح الإله كذلك، وبأنه لم يعد لكريوسا من مهرب إلا اللجوء إلى هذا المذبح، والقيام بالطقوس الملازمة للمعبد؛ حيث إنه تبعاً لتلك الطقوس حتى المجرم يستطيع أن ينفلت من أعدائه. ولا أحد يسمح له بالقبض عليه. وبطبيعة الحال، إن تحضين كريوسا المذبح له دلالاته العديدة؛ إنها الحركة التي نقوم بها من أجل إنقاذ حياتنا. ولكن كما تعلمون، إنها بتقبيل وتحضين المذبح، في الواقع، تحضن وتقبّل عشيقها، وبذلك تعيد إحياء

العلاقة التي أدت إلى ولادة إيون. ولكن حول هذا المذبح لا يزال إيون غاضباً، ومشهراً سلاحه، ويريد قتل كريوسا. ولكن، بما أنه خادم الإله، ويحترم الطقوس والقواعد، فهو يعلم تماماً أنه لا يستطيع أن يؤذيها ما دامت تحتضن المذبح. وهنا، نعرف مرةً أخرى حالة من الانسداد في المسرحية. أحدهم لا يمكن القبض عليه، والثاني يريد القضاء عليه؛ لذا يقوم بنوع من الحصار للمذبح، وهنا نرى تدخّل الإله من جديد، لكنّه تدخل مقتضب أيضاً، وفي حدوده الدنيا. في هذه الأثناء، عندما أصبحت الوضعية مسدودة، نرى أبواب المعبد تنفتح، ونرى قدوم بثيا (Pythie)، هذه الشخصية التي تقول الحقيقة، ووظيفتها قول الحقيقة دائماً. تأتي صامتة، وتحمل سلَّة، وهذه السلَّة هي التي حملت فيها إيون عندما وُلِد، ولا تقول إلا كلمة واحدة: انظروا، هذا هو، ولا تقول أيّ شيء آخر. وفي هذه اللحظة يتوجه إليها إيون بالقول: لماذا لم تخبريني عن السلَّة التي حملتني إلى دلف؟ أجابت بثيا بالقول: لأن الإله منعني من ذلك. وهنا، نرى كريوسا تميل قليلاً لترى هذه السلَّة، ولم تجد صعوبة في التعرّف على هذه السلَّة التي وضعت فيها إيون، ثم أنّها قد تعرّفت على بعض الأشياء التي كانت بداخل السلَّة، ومنها العقد الذي يحمل الأفاعي، الذي يوضع على عنق الطفل الأثيني حتى يحميه. وتحيل الأفاعي إلى إرخيثيا؛ أي إلى السلالة الأثينية العريقة التي تنتمي إليها كريوسا، وتمثّل في الوقت نفسه استمرارية هذه السلالة، وهنالك الغصن الذهبي الأثيني. ثالثاً وأخيراً، هناك هذا البساط الذي شرعت في نسجه كريوسا ولم تكمله. وأمام هذه الأشياء نسمع كريوسا تقول: إن هذه بشرى ونبوءة[25]. وكما ترون، إن الحقيقة ستكتشف من دون أن تتكلم بثيا. لقد بقيت بثيا شبه صامتة؛ لأن كل الذي قامت به هو إظهار هذه السلَّة التي تشير إلى مولد إيون. تتضمن هذه السلَّة علامتين إلهيتين ترجعان إلى التراث الإرخيثي، الذي هو تراث أثينا نفسه. ثم لديكم علامة بشرية خالصة متمثلة في البساط. أمّا أبولون، فإنه لم يترك أيّ أثر كان. وحول العلامة الأخيرة، العلامة البشرية المتعلقة بالبساط،

نرى كريوسا تقول إنها إشارة، وبشرى ونبوءة. وعليه، بدلاً من الإله الصامت نرى فعلاً بشرياً، وصوتاً بشرياً، وأيدي بشرية تستدعى من أجل أن تظهر الحقيقة. وهكذا سيتعرف إيون على أمّه، وبذلك ينتهي كل شيء.

لا، لم ينتهِ كل شيء. هنالك مشاهد أخرى، ومن الصعوبة بمكان أن نربط تسلسلها. كما أن هنالك جملة من الشكوك التي تظهر، وجملة من الفراغات التي يتعين علينا ملؤها. وبما أن لإيون الآن أمّه، وقد كان له أب هو كسوثوس، لذا يبدو أن جميع الأمور قد سُويّت. ولقد اعتقد ذلك بالفعل، وقال لكريوسا: حسناً، إنّك أمي. وبما أن كسوثوس هو أبي (انظر القسم الأول من المسرحية) وأنت الآن أمي، إذاً دعينا نرحل. ولكن ليس هذا ما يحدث، لأن إيون ليس ابن كسوثوس، وبما أن كريوسا تريد أن تقول الحقيقة كاملةً، ولا تخفي شيئاً؛ لذا قالت له: اسمعني، ليس هذا كلّ شيء. في الواقع، أنت لست ابن كسوثوس، أنت ابن أبولون. وهذا، كما قالت، أفضل لك بكثير؛ لأن هذا سيؤسّس حقوقك في أثينا أفضل من كونك [مولوداً] من أجنبي مثل كسوثوس. لكن إيون وجد هذا الأمر يدعو إلى الشكّ، فقال لها: إنك تقولين إن الإله أبولون هو أبي، ألا يمكن أن تكوني قد عاشرت عبداً في زاوية من زوايا المنزل[26] -وهذا شكّ يحيل إلى ما وقع فيه كسوثوس- وما الذي يؤكّد فعلياً أنني ابن الإله أبولون؟ هنا نسمع محادثة بين الطرفين، يبدو من خلالها أن إيون قد اقتنع، ولاسيّما عندما تقول له أمراً في غاية الأهمية وهو: «اسمع الآن يا بني ما تبادر إلى ذهني: لقد أحسن إليك لوكسياس (Loxias)؛ إذ جعل لك مكاناً في منزل عريق، فلو قيل إنك تنتسب إلى الإله لما كان لك أبداً منزل خاصّ أو اسم والد؛ إذ كيف (كان يحدث ذلك) لو أنني أخفيت علاقتي بفويبوس وحاولت أن أقتلك خلسةً؟ إنه يقدّم لك العون إذ ينسبك إلى والد غير والدك»[27]. هذا ما تقوله كريوسا، لقد فضّل فويبوس أن يرسلك إلى منزل نبيل، وذلك من خلال كسوثوس. لكن إيون أجابها بقوله: «ليس الأمر سهلاً هكذا كما أسعى لمعرفته، لكنني سوف

أدخل المعبد وأستجوب فويبوس: هل جئت من والد من البشر أم من لوكسياس»[28]. إذاً، إن ما قالته له أمّه غير كافٍ، لذا سيبحث هو بنفسه عن الحقيقة، عن هذه الحقيقة الأخيرة التي تضمن له بالفعل أنه ابن أبولون وكريوسا، وليس ابن كريوسا وكسوثوس، أو ابن كريوسا وعبد من العبيد. لا بدّ له من الحقيقة؛ لذا يدخل إلى المعبد من أجل استشارة الإله الذي لم يتوقف عن الصمت منذ بداية المسرحية.

في الوقت الذي يشرع فيه إيون، بوصفه ابن أبولون، وخادم معبد أبولون، في أن يكون حاكماً وسيّداً لأثينا، ويعمل في الوقت نفسه على معرفة الحقيقة من قبل هذا الإله الذي قال عنه في بداية المسرحية إنه يقول الحقيقة دائماً لجميع اليونانيين، في هذا الوقت حدث انقلاب غير منتظر؛ ثمة آلة (mekhane)[29] تبدو على المسرح، فهل هي أبولون؟ لا، ليست أبولون، إنّما هي لشخص أثينا التي ستظهر على المسرح. أثينا القادمة بعربتها، وتقف أمام معبد أبولون، وتفرض سلطانها على الإله الصامت، وهي التي ستتحدث وتقول الحقيقة والحق معاً، وتلقي خطاباً حول حقيقة مولد إيون وحقه في ممارسة الحكم في أثينا. وهنا نسمع خطاباً مهمّاً لأثينا، وإذا شئتم خطاباً أثينياً - أبولونياً، أو، على كلّ حال، خطاباً تظهر فيه التهمة الموجهة إلى أبولون[30]، وستقول أثينا: هذا ما سيحدث، ستذهب إلى أثينا، وستصبح ملكاً على الأثينيين، وستؤسس القبائل الأربعة، ومنها يولد جميع الأيونيين، ثم سيكون لك إخوة من أبيك كسوثوس وأمك كريوسا، منهم دوروس الذي سيؤسس الدوريين، وأخيوس الذي سيؤسس الآخيين. إنه خطاب تنبوئي، لكنه خطاب. [وباعتباره كذلك] نطقت به أثينا بوصفها إلهة المدينة والعقل، فإنها ستؤسس فعلياً للحق في المدينة ولقول الحق الذي لم يستطع الإله أن يقوله؛ وبذلك ستكون الإلهة المؤسسة للمدينة، كما ستكون تكون إلهة العقل أو اللوغوس وليس إلهة النبوءات. ستقول الحقيقة، وبذلك ترتفع الحجب عن كل ما حدث أو جرى. لكن، هل بذلك يتأسس الحق؟ حسناً، ليس الأمر كذلك، فهنالك

شيء آخر، وهو أنه أمام مشكلة وجود والدين لإيون -الأب الحقيقي والإلهي والأب الظاهر والمُفترَض، ما الذي سيحدث؟ هنا تقدم الإلهة نصيحتها : لا تقل شيئاً لكسوثوس، ليستمرّ في اعتقاده بأنك ابنه. ستذهب إلى أثينا مع كسوثوس الذي يعتقد أنك ابنه. سيمنحك حكمه الطغياني، بما أنه أجنبي، ومن أبناء زيوس، وغريب على المدينة، فإنه لا يستطيع ممارسة الحكم إلا من خلال الحكم الطغياني (turannos). ستدخل إلى المدينة وستجلس على العرش الطغياني، كما يقول النص[31]، ثمّ بعد ذلك ستؤسس القبائل الأثينية؛ بمعنى إن الديمقراطية [أو بالأحرى] التنظيم السياسي لأثينا سيبدأ مع مولدك الأرخيثي والأبولوني، ولكن تحت غطاء كسوثوس، الذي سنتركه في وهم لبعض الوقت. وعليه -إذا شئتم- إن أحداث المسرحية تجري على هذا النحو: منذ صمت الإله عن قول الحق، نتيجة الخطأ الذي ارتكبه، ومن خلال الاستجواب البشري حول قول الحق (استجواب حول الاتهام، أو حول الاعتراف، أو حول الإفشاء)، و[إلى غاية] الإعلان عن الحقيقة -وهو الزمن الثالث، واللحظة الثالثة، ولكن ليس بوساطة النبوءة الإلهية، وإنما بوساطة الإله العاقل المتمثل في الإلهة أثينا، ستظهر الحقيقة، مع بقاء جانب من الوهم، ولكن هذا الوهم المتبقّي الغرض منه السماح بتأسيس النظام أو الكلمة التي ستقود إلى الحقيقة والعدل، وستؤدي إلى الكلمة الحرة، وإلى الصراحة. هذا كل شيء، وبذلك نكون قد انتهينا من مسرحية **(إيون)**.



الهوامش

(1) Euripide, Ion, vers 918-921, in Tragédies, t.III, trad. H. Grégoire, ed.citée, p.220.

(2) Id., vers 913-915.

(3) H.Schlier, «Parresia, parresiazomai», in G.Kittel,ed., Theologisches Woerterbuch zum Neuen Testament, Kohlhammer Verlage, Stuttgart, 1949-1979, pp.869-884.

(4) نشرت جامعة أكسفورد ستين مجلداً (60) من هذه الأوراق، ولا تزال هنالك مجلدات أخرى غير منشورة.
(5) Papyrus d'Oxyrhynque VIII 1100,15, cite par Schlier, «Parresia, parresiazomai», in op.cit., p.871.
(6) [Anonyme], Rhétorique a Herennius, livre IV, 48, trad. G. Achard, Paris, Belles Lettres, p.191.
(7) Euripide, Ion, vers 225-254, ed.citée, p.193.
(8) Id., vers 934-948, pp.220-221.
(9) Id., vers 925,935 et 940.
(10) Id., vers 967-968, p.222.
(11) Id., vers 941-943, p.221.
(12) Cf. infr, note 12&19.
(13) Cf. infra, note 17.
(14) Euripide, Ion, vers 945, éd. citée, p.221.
(15) Id., vers 952.
(16) Id., vers 960, loc.cit.
(17) Euripide, Hippolyte, vers 350-352, in Tragédies, t.II, trad. L. Meridier, Paris, Belles Lettres, 1927, p.43.
(18) يتعلق الأمر بالمشهد الثالث من مسرحية (**هيبوليت**). (هيبوليت: أيها الإله الأكبر، فايدروس: أنت الذي سميته).
(19) Euripide, Ion, vers 974, ed.citée, p.222.
(20) Id., vers 976.
(21) Id., vers 978.
(22) في الحقيقة إن كريوسا هي صاحبة فكرة تسميم إيون. انظر: Id., vers 985, p.224.
(23) Id., vers 1024.
(24) Id., vers 112, p.228.
(25) في الحقيقة إن إيون هو الذي يقول: «انظروا هذا هو البساط، بالفعل يبدو وكأنه نبوءة»، انظر: Id., vers 1424, p.239.
(26) Id., vers 1472, p.241.
(27) Id., vers 1539-1540, p.244.
(28) Id., vers 1546-1584.
(29) آلة مسرحية تستعمل عندما يظهر الإله.
(30) Euripide, Ion, vers 1575-1588, ed.citée, pp.245-246.
(31) Id., vers 1570-1571, p.245.



درس 2 شباط/فبراير
الساعة الأولى

تذكير بنص بوليب - عودة إلى إيون: التحقيق الإلهي والإنساني - الأشكال الثلاثة للصراحة: سياسي، وقانوني، وأخلاقي - الصراحة السياسية: علاقتها بالديمقراطية، وتأصلها في بنية لا أدرية - عودة إلى نص بوليب: العلاقة بين المساواة والصراحة - السياسة والسلالة: النظر في السياسة بوصفها تجربة - الصراحة عند يوريبيديس: الفينيقيون؛ هيبوليت؛ عابدات باخوس؛ اوريستيس - محاكمة اوريستيس.

سأبدأ بإعادة طرح بعض الأمور التي ذكرتها في الحصص الماضية حول إيون، وحول مفهوم الصراحة؛ لأن بعضكم طرح علي بعض الأسئلة، أو قدم بعض الملاحظات التي تفيد أن ما قُدِّم في هذه الدروس من قراءة لـ: **إيون** لم يكن واضحاً كفاية، ولاسيما ما تعلق ببنية ودلالة مفهوم الصراحة. في الواقع، إذا كنت قد تحدثت مطولاً عن نص يوريبيديس، فإن ذلك كان من أجل الإجابة عن سؤال طرحه بوليب وقد ذكرته، فيما أعتقد، في الحصص الأولى لهذا الدرس، وهو نص معروف ومشهور ومحدد بالنسبة إلى مفهوم الصراحة. إن نص بوليب (الكتاب الثاني، الفصل 38)[1] يتحدث عن طبيعة وشكل حكومة الآخيين، ويقول إن من بين اليونانيين هنالك الآخيين الذين يتميزون بدستورهم الذي يتضمّن المساواة (isegoria) (لنقل المساواة في الكلمة، والمساواة في الحق في الكلمة)، وإن الصراحة بشكل عام تعني

نوعاً من الديمقراطية الحقيقية (alethina demokratia). وهذا يعني أن نص بوليب يستخدم مفهومين يتوجب التساؤل حولهما؛ لأنه يحيلهما إلى الديمقراطية عموماً. وهذا التحديد، وهذا التعيين لحكومة الآخيين من قبل بوليب، مهمٌّ للغاية. أولاً، لأنّ الديمقراطية، كما ترون ذلك، لا تتميز ولا تتحدد إلا بهذين العنصرين، وبهذين المفهومين (المساواة والصراحة)، ثم بعد ذلك يجب، من جهة، معرفة ما العلاقة بين هذين المفهومين ومجموع المفاهيم الناظمة للديمقراطية، ومن جهة أخرى يجب معرفة الاختلاف بين المساواة (المساواة في الكلمة، والمساواة في الحق في الكلمة) وبين هذه الصراحة التي حاولنا دراستها.

نعرف تماماً أن التحديد الشكلي أو اللفظي للديمقراطية في النصوص النظرية اليونانية لأفلاطون وأرسطو... إلخ يُعدُّ تحديداً سهلاً نسبياً، وخاصة عندما نقابله ونميزه عن غيره من الكلمات مثل الملكية (monarchie)، والأرستقراطية (aristocratie)، وحكم القلة (oligarchie). إن الديمقراطية تعني حكم الشعب (demos) بمعنى مجموع المواطنين. في المقابل، إنكم تعلمون أنه إذا كان هذا التحديد اللفظي للديمقراطية تحديداً بسيطاً، فإنّ ما تتضمنه الديمقراطية (مميزاتها، والعناصر الملازمة لعملها، وسماتها) كل هذا غير واضح في النصوص اليونانية. وبصفة عامة، إننا نستعمل عدداً من المفاهيم من أجل تعيين هذه العناصر الداخلية للديمقراطية، ومنها، على سبيل المثال، مفهوم الحرية (eleuthria) الذي يحيل إلى الاستقلال الوطني، وإلى استقلالية مدينة/ دولة بالنسبة إلى هيمنة مدينة/ دولة أخرى، كما تحيل الحرية إلى الحرية الداخلية، بمعنى [إلى] أن الحكم لا يخضع للاستبداد أو الطغيان من قبل قائد واحد أو حاكم واحد. إن المواطنين أحرار. كما أن الديمقراطية تتميز بوجود قانون (nomos)، بمعنى أن اللعبة السياسية وممارسة الحكم تتم في إطار القانون المتمثل في التقاليد والدستور الذي يُعدُّ مبدأ أساسياً. كما ترتبط الديمقراطية بالمساواة (isonomia). وتتمثل خصوصية

الديمقراطية الأثينية بممارستها للمساواة، بمعنى مساواة الجميع أمام القانون. ثم هنالك ميزة أخرى ألا وهي المساواة في حرية الكلمة (isegoria)، والمعنى اللفظي لهذه الكلمة هو المساواة في الكلمة، بمعنى إمكانية وحق كل فرد في أن يتمتع بالحق في الكلمة، شريطة أن يكون مواطناً، وجزءاً من الشعب. ولهذا الحق معانٍ كثيرة منها: الحق في الكلمة أمام المجالس القضائية، أو في المحاكم، والحق في تقديم الرأي سواء كان ذلك من أجل اتخاذ قرار أم اختيار قائد بوساطة الانتخاب. وأخيراً، إن الحق في الكلمة يعني تقديم الرأي، والتعبير عنه خلال محادثة من المحادثات أو أثناء حوار من الحوارات.

وإذا كان هذا هو معنى الحق في الكلمة، فماذا تعني الصراحة؟ وما معنى هذا المفهوم الذي يحيل إلى الحق في الكلمة؟ وكيف حدث أن جعل منها بوليب ميزة للديمقراطية الحقيقية التي ميزها بميزتين تتصلان بالكلمة نفسها ألا وهما (الحق في الكلمة والصراحة)، وكيف استعمل هاتين الكلمتين المتقاربتين اللتين يصعب التمييز بينهما في الوقت نفسه؟ فما الفرق بين الحق في الكلام لكل مواطن وهذه الصراحة التي تضاف إلى الحق الدستوري، والتي هي، بحسب بوليب، تشكل العنصر الثاني الذي نميز به الديمقراطية؟ فما معنى هذين المفهومين بالنسبة إلى الديمقراطية، وكيف نميزهما عندما يتعلق الأمر بالاستعمال السياسي للكلمة؟ هذا ما أريد أن أوضحه لكم اليوم. وسيكون الأمر ملتوياً قليلاً، ولكنني، مع ذلك، أعتقد أنها أمور مهمة حيث يتوجب علينا أن ننظر فيها، ونتوقف عندها قليلاً.

أعتقد أن نص **(إيون)**، وهو نص أدبي خالص، ومأساوي للغاية، يمكن أن يقدم بعض العناصر الخاصة بالمضمون النظري لمفهوم الصراحة. وبمعنى ما، إن **إيون** يقدم أشياء كثيرة مقارنة بالرأي المختصر والغامض الذي قدمه بوليب. وعليه، سأقدم لكم -إذا شئتم- شيئين في الوقت نفسه: من جهة سأعمل على إعادة تنظيم وترتيب المسار الذي قطعناه في قراءاتنا لمسرحية

(**إيون**)، ومن ثم وضع بعض اللمسات، وتثبيت بعض المعالم الخاصة بحقل هذا المفهوم، وذلك بغرض توضيحه. إذاً، [في هذه المسرحية]، التي يمكننا اعتبارها نصاً تراجيدياً في قول الحق، قد تمكننا من عزل نواة مركزية أو لنقل تعيين الخط الناظم. وهذا الخط الناظم بسيط للغاية، وسأعيده عليكم باختصار شديد. إن إيون الشاب الذي لا يعرف أن أصله ينحدر من سلالة عريقة هي سلالة الأرخينيين في أتيكا وأثينا، وأنه ولد في كهوف المعبد، وأنه ينتمي إلى هذا العرق الأرخيني؛ حيث تندمج الآلهة والأرض والبشر. إن إيون الذي لا يعرف أصله ويعيش غريباً في المعبد، لا يستطيع ولا يريد أن يذهب إلى أثينا ليمارس الحكم المميز لقومه إلا بشرط امتلاك بعض الحقوق. وأهمها الحق المرتبط بمنزلة مولده. ويتضمن هذا الحق، وهذه المنزلة بعض العناصر المهمة والمعلنة، وعلى رأسها الصراحة بما هي: حرية أخذ الكلمة، وممارسة حرية الكلمة. هذا هو الخط الناظم للمسرحية.

و لقد حاولت أن أبين لكم -المآل الدراماتيكي للمسرحية وهو: كيف أن إيون المغترب سيتمكن من العودة إلى وطنه والحصول على الحق في الكلمة في شكل الصراحة وحرية الكلمة- إن هذه الصراحة لا يمكن الحصول عليها، إلا إذا تمكن البطل من تجاوز بعض الاختبارات، وتحقيق النصر. ولا يتعلق الأمر بحكم يُيَسِّر الخصومات ويوزع الحقوق، ويسمح لإيون باعتلاء العرش. ليس هذا ما يسمح لإيون بالحصول على الصراحة. إنه، إذا شئتم، سلسلة من تجليات الحقيقة، وسلسلة من الإجراءات والعمليات التي من خلالها تظهر الحقيقة. وبصفة عامة، فإن هذه الإجراءات تتصف بشيء واحد هو: يتوجب على الصراخ البشري أن ينتزع من الآلهة الصامتة الخطاب الذي سيؤسس لسلطة الكلام.

وحول هذه النواة العامة للمسرحية، ستنتظم الأحداث الدرامية حول المظاهر المتعاقبة للحقيقة، وللتحقق الضروري الذي من أجله سيجد إيون موطنه ويحصل على حقه في الكلام. وبالفعل، لعلكم تتذكرون ذلك، إن

الأمر لا يتعلق بمختلف هذه العناصر الخاصة بالتحقق، وبما يمكن أن نسميه اكتشاف الحقيقة من خلال البحث كما هو الحال في مسرحية: **أوديب-الملك**. إنها أفعال كلامية صعبة ومكلفة، انتزعت بصعوبة ضد الشعور بالعار، ومن خلال الانفعالات العنيفة، وفي ظل وضعيات أقل ما يقال عنها أن قول الحق كان مصحوباً دائماً بظله المتمثل في: الكذب، والعماء، والوهم. ويمكننا القول، وذلك بشكل تخطيطي عام، إننا نتعرف إلى أربع حلقات كبرى، أو أربعة أشكال كبرى من التحقق التي ستُحوِّل، شيئاً فشيئاً، إيون من منفاه المجهول في دلف إلى موطنه في أثينا؛ حيث سيتناول الكلمة. وهذه العناصر الأربعة من التحقق هي:

أولاً: التحقق الخاص بإله دلف، ونبوءة الإله. وهو تحقق، كما تذكرون، مرتبط بالخطأ الذي ارتكبه أبولون، وبالظلم الذي اقترفه، وكذلك بالعار الذي يشعر به ويمنعه من الاعتراف. وبطبيعة الحال، إن الكاشف عن النبوءة، أو رسول الإله، لا يشعر بالعار، أو بالأحرى، إن رسول الإله، بالنظر إلى أن الإله يشعر بالعار، لا يمكن له أن يفصح عن شيء، وذلك بالنظر إلى صمت الإله، باستثناء الإجابة المواربة التي قدمها إلى كسوثوس، وبعدها رسم الطريق أو لنقل أضاء الطريق قليلاً أمام إيون وكريوسا، وهذا الطريق هو طريق الانفعالات الإنسانية وتقلباتها في عدد من العلامات والإشارات التي تسمح بظهور الحقيقة. إذاً، يمكن القول إن هنالك إعاقة وعرقلة للتحقق من قبل الآلهة، ونوعاً من الصرفة[1] من قبل الآلهة. وثانياً، لدينا التحقق الخاص بكريوسا، وذلك في شكل اتهام عنيف موجه نحو الإله. إنه اتهام الضعيف المظلوم تجاه القوي الظالم. ولقد أُنجِز هذا التحقق في ظل اليأس الذي يمنع كريوسا من التعرف إلى ابنها إيون. ولا يتمثل التحقق الثاني لكريوسا في الاتهام، وإنما في الاعتراف؛ إنه الاعتراف السري ضمن علاقة

[1] دليل **الصرفة** استعمله بعض علماء الكلام للتدليل على الإعجاز القرآني. (م).

الثقة، ولكنها علاقة ملغومة، وذلك بالنظر إلى أن كاتم الأسرار قد دفع كريوسا، شيئاً فشيئاً، إلى أن تنتقل من حالة اليأس إلى حالة الغضب، وبعدها إلى إرادة قتل إيون الذي لا تعرف أنه ابنها. وبالنظر إلى مشروعها المرعب والمتمثل في قتل ابنها، ستظهر الحقيقة شيئاً فشيئاً. وأخيراً، لدينا تحقق رابع[2]، وهو التحقق النهائي والمنجز الذي يسمح بإجراء نوع من تكريس الاعتراف. إنه تحقق الآلهة، والتحقق الأثيني-الأبولوني؛ حيث انتقلت سلطة التنبؤ من الإله أبولون إلى الإلهة أثينا التي أخبرت مستمعيها بمستقبل مدينة أثينا، وبعملية انتقالها من الحكم الطغياني الذي سيتسلمه إيون من أبيه كسوثوس، وما يتلوه من تنظيم مدينة أثينا إلى أربع قبائل، ومن ثم تحديد جملة من الامتيازات التي سيمارسها على الإيونيين أولاً، ثم لاحقاً الآخيين والدوريين، وكل ذلك يحدث في ظل الوهم الذي يعيش فيه كسوثوس وغيره بأن إيون هو ابنه، وليس ابن أبولون.

والحال (وهنا من الممكن أن ما قلته لكم حول هذه النقطة في الحصة الماضية هو ما بدا لكم غامضاً قليلاً، ولم يكن واضحاً كفاية) أن هذه التحققات الأربعة (سواء تلك المتعلقة بالآلهة، أبولون بالتأكيد وكذلك أثينا، أم التحققان الخاصان بكريوسا؛ أي الاتهام والاعتراف) لا واحدة من هذه يسمى في النص بالصراحة. الوحيد المسمى بالصراحة هو المتعلق بإيون، وهو الذي يبحث عن الصراحة، وهو الذي جعل منها شرطاً للعودة إلى أثينا. وهذا هو الاستعمال الوحيد المتعلق بالحق السياسي الذي يمارس في المدينة/ الدولة، والذي يسمى الصراحة أو القول الحر. أما بقية التحققات فإنها لا تسمى الصراحة. ولكن ما أردت الإشارة إليه في الحصة الماضية هو أن التحققين الخاصين بكريوسا (التحقق-الاتهام، والتحقق-الاعتراف)، اللذين لم يسمهما يوريبيديس الصراحة، هذان التحققان سيسميان كذلك لاحقاً،

[2] هكذا ورد في النص، والصحيح هو الثالث. (م).

وسيأخذان اسم الصراحة في النصوص اللاحقة. إن اتهام الضعيف ضد القوي، والمطالبة بالعدل ضد الظالم المتعسف، سيسمى لاحقاً بالصراحة، كما سيسمي لاحقاً الصراحة انفتاح القلب على الآخر الذي نعترف له بأخطائنا، ونعترف للقادر على أن يقودنا. ولكن في نص يوريبيديس، تستعمل كلمة الصراحة فقط في هذا الحق الذي سيحصل عليه إيون في الأخير.

إذاً، من أجل أن نلخص كل هذا، يمكننا أن نقول الآتي: من جهة ليس لأي إله الحق في الصراحة. فلا رسول إله أبولون المتردد، ولا إعلان الإلهة أثينا في نهاية المسرحية، يمكن تصنيفها تحت مسمى الصراحة. ثانياً، يقدم لنا نص **(إيون)** ثلاث ممارسات لقول الحق. يسمى يوريبيديس الأول الصراحة. ويمكن أن نسمي هذه الصراحة بالصراحة السياسية، أو بالأحرى الصراحة السياسية القانونية. ويتعلق الأمر بهذا الامتياز الخاص بالمنزلة والمرتبط بالمولد الذي يُعدُّ طريقة في ممارسة الحكم من خلال القول، وقول الحق تحديداً. وهذه هي الصراحة السياسية. ثانياً، نرى هنالك ممارسة ثانية مرتبطة بوضعية أو حالة الظلم. ومع أنها ليست حقاً يمارسه القوي على المحكومين، إلا أنها تمثل صرخة الضعيف ضد الشخص الذي يتجاوز ويستخدم قوته. وهذه الممارسة لم تسمَّ في النص بالصراحة، ولكنها ستسمى لاحقاً كذلك، وهو ما يمكن أن نسميه الصراحة القانونية. وأخيراً، نرى في النص ممارسة ثالثة لقول الحق، وهي أيضاً لم تسمَّ بالصراحة، لكنها ستصبح كذلك. وهذه الممارسة يمكن تسميتها الصراحة الأخلاقية، التي تقتضي الاعتراف بالخطأ الذي يؤنب الضمير، والاعتراف إلى الشخص الذي يقودنا ويساعدنا على الخروج من يأسنا ومن الشعور الذي يضايقنا بفعل أخطائنا. وهذه هي الصراحة الأخلاقية. إذاً، أعتقد أننا سنرى في هذا الطقس الكبير لقول الحق، الذي ينظم المسرحية، ظهور المفهوم الظاهر والعلني للصراحة والمسمى بهذا اللفظ؛ أي الصراحة السياسية، ثم هنالك شكلان، وعلامتان -إذا شئتم- لممارسة الحقيقة، وستسمى هاتان الحقيقتان لاحقاً الصراحة القانونية

والصراحة الأخلاقية. هذا ما أردت أن أوضحه قليلاً، وذلك بنوع من التخطيط العام لما تضمنته تلك المسرحية حول الصراحة. ولكنني أريد أيضاً العودة إلى الصراحة السياسية؛ لأنها هي التي تشكل مركز المسرحية، ولأن الشكلين القانوني والأخلاقي ما هما إلا أداتان، ولم يتم تسميتهما بالصراحة. لنعد، إذاً، إلى ما يشكل رهان ومركز المسرحية ألا وهو هذه الصراحة السياسية التي يحتاج إليها إيون حتى يعود إلى أثينا. فماذا تعني هذه الصراحة؟

أولاً، أعتقد أنه يجب علينا أن نتذكر دائماً أن هذه الصراحة التي احتاج إليها إيون كثيراً، والتي تُعدّ ضرورية لعودته إلى أثينا هي، أولاً وقبل كل شيء، مرتبطة بالديمقراطية. ويمكننا القول إنّ هنالك علاقة تلازم بين الديمقراطية والصراحة، وذلك بحكم أنه إذا كان إيون يرغب في العودة إلى أثينا، أو إذا شئنا القول، إنّ القدر قد شاء أن يعود إيون إلى أثينا فمن أجل ماذا سيعود؟ حسناً، من أجل أن يشرع في عملية التحول التي سترتبط باسمه؛ أي بتنظيم أثينا وفقاً للقبائل الأربع، وبحسب هذا الشكل الدستوري الذي سيعطي لمختلف سكان أثينا الحق في تقديم آرائهم حول المشكلات الخاصة بمدينتهم واختيار قادتهم. فمن أجل أن يعود إيون إلى أثينا، ويؤسس الديمقراطية، إنه في حاجة إلى الصراحة. وبذلك، ستكون الصراحة، ممثلةً في شخص إيون، هي التي ستؤسس الديمقراطية. وعلى كل حال، ستمثل الصراحة نقطة البداية والانطلاق. وفي المقابل، إنكم تعرفون -ونص بوليب الذي أحلت إليه قبل قليل يُبيِّن ذلك- أن الصراحة هي ميزة من مميزات الديمقراطية، وتشكل بُعداً من أبعاد الديمقراطية. بمعنى أنه يجب أن تكون هنالك الديمقراطية حتى تكون هنالك الصراحة. وأنه من أجل أن تكون هنالك الصراحة يجب أن تكون هنالك الديمقراطية. وعليه، لدينا هنا نوع من الدور الأساسي، وفي إطار هذا الدور، أريد أن أتموضع قليلاً، وأوضح بعض الشيء العلاقات القائمة بين الصراحة والديمقراطية، ولنقل ذلك ببساطة: مسألة قول الحق في الديمقراطية.

الحقل الوطني -دائماً في هذه المسرحية الخاصة بإيون، وسأتركها جانباً بعد قليل، اطمئنوا- الذي يرتبط به هذا المفهوم يجب أن نذكّر به. تتذكرون أنه عندما قدم إيون خطبته المسرحية قد أنهاها بهذا التأكيد: مهما كان الأمر، فإنني أرغب بالفعل في العودة إلى أثينا، لكنني لا أريد العودة من دون أن أعرف من تكون أمي. أنا في حاجة لمعرفة من تكون أمي، لأنني إذا لم أعرف ذلك فلن أحصل في أثينا على الصراحة. في هذه الخطبة المسرحية التي شرحناها منذ أسبوعين، إن هذه الضرورة، وهذه الحاجة المعبر عنها من قِبل إيون، والمتمثلة في الصراحة، ترتبط بعدد من الأشياء؛ أولها: إرادة إيون في أن يكون ضمن الصفوف الأمامية للمواطنين، ولقد استعمل في هذا الصدد عبارة الصف الأوّل (proton zugon)[2]. ولا يعني الصف الأول أن يكون هو الأول، ولكن أن يكون ضمن المجموعة الصغيرة من المواطنين الذين يُشكلون الصف الأوّل. ولا بدّ من أخذ صورة الصف الأول من الجنود في الاعتبار في هذا المقام؛ إذا كان يرغب في الحصول على الصراحة، فمن أجل أن يكون في «الصف الأول».

ثانياً: إن هذه الإرادة المتمثلة في الحصول على الصراحة ترتبط في هذه الخطبة المسرحية بتصنيف مهم للمواطنين، الذي لا يقوم، كما هو الحال في مسرحية أخرى ليوريبيديس[3]، على الثروة؛ بل يقوم على أساس القوة والقدرة وممارسة السلطة (dunamis). ويميز بين ثلاث فئات من المواطنين: الذين لا يملكون القوة، والذين لا يمارسون السلطة، والذين يشكلون عامة الشعب (adunatoi)، وثانياً: الأثرياء جداً، الذين يتمتعون بمولد أصيل من أجل أن يهتموا بالشأن العام، لكنهم لا يهتمون بذلك؛ ثم هنالك فئة ثالثة تهتم بالفعل بشؤون المدينة[4]. إذاً، يمثل الفئة الأولى العامة غير القادرة، وتتشكل الفئة الثانية من الحكماء (sophoi)، ثم أخيراً الآخرون؛ أي الأقوياء الذين يهتمون بالمدينة. ومن الواضح، أن الصراحة معنية بهذه الفئة الثالثة، بما أن الضعفاء، أو العامة، لا يأخذون الكلمة؛ أما الحكماء، فإن النص

يقول صراحة إنهم يفضلون الصمت، وإذا كانوا يصمتون، فإنهم، من ثمّ، لا يستعملون الصراحة. إذاً، إن الصراحة تتعلق بالذين يهتمون بالمدينة.

وثالثاً وأخيراً، إن استعمال الصراحة في هذا النص يفترض جملة من المشكلات، أو بالأحرى إن الذي يلجأ إلى الصراحة يتعرض إلى عدد من الأخطار والمخاطر، ومنها كره عامة الشعب له، وكره الضعفاء، وكذلك استخفاف واستهزاء الحكماء، وأخيراً الغيرة والمنافسة من قبل الذين يهتمون بالمدينة. لذا يمكننا القول إن الصراحة تميز وضعية بعض الأفراد في المدينة؛ وضعية لا يمكن أن نقول إنها تتحدد بالمواطنة فحسب، ولا بالمنزلة القانونية، إنّما تتحدد أكثر بشيء أسميه الديناميكية (dunamis)، وبنوع من التفوّق الذي هو طموح وجهد يسمح بوضعية تمكن من قيادة وحكم الآخرين. وهذا التفوّق لا يشبه، بحال من الأحوال، تفوّق الطاغية؛ لأن الطاغية يمارس الحكم من دون منافسة، حتى إن كان له أعداء. إن هذا التفوق المرتبط بالصراحة هو تفوق نتقاسمه مع الآخرين، لكننا نتقاسمه مع الآخرين في شكل منافسة، وصراع، وخصومة، ومبارزة. إن للصراحة بنية لا أدرية، وإن تضمنت منزلة ومكانة، ولها ديناميكية، وهي معركة وصراع ونزاع. إن للصراحة بنية ديناميكية وبنية لا أدرية.

والحال، كما ترون، أنه في هذا الحقل اللاأدري، وفي هذه العملية الديناميكية التي بوساطتها سينتقل الفرد داخل المدينة من أجل أن يحتل الصف الأول، وفي هذه المبارزة الدائمة مع أقرانه، وفي هذه العملية الخاصة بإثبات رفعة وتفوق الأوائل من المواطنين، نجد في هذا النص ارتباطاً بنشاط يسمى الاعتناء والاهتمام بالمدينة، والقيام بشؤونها (Polei khrestai)، مع استعمال خطاب عقلاني وحقيقي، أو باستعمال خطاب الحقيقة (Logo khresthai)[5]. وأخيراً، أعتقد أنه يمكننا أن نلخص كلّ هذا بالقول إن الصراحة هي ذلك الشيء الذي سيميّز، بشكل أقل، المنزلة القانونية والوضعية السياسية مقارنةً بميزتها في تصنيف بعض الأفراد في

المدينة، وإنها نوع من الديناميكية والحركة التي تتجاوز الانتماء الخالص لمجموع المواطنين، وإنها تجعل بعض المواطنين في حالة من التفوق الذي يسمح لهم بالاهتمام بالمدينة في شكل وممارسة الخطاب الحقيقي. قول الحقّ من أجل قيادة المدينة في ظلّ وضعية متفوّقة يكون فيها المواطن مع غيره من المواطنين في حالة مبارزة دائمة. هذا هو ما يتصل في اعتقادي بلعبة الصراحة هذه.

حسناً، لنعد الآن -إذا شئتم- إلى نصّ بوليب، هذا النص الذي ميّز الديمقراطية بميزتين هما الصراحة وحرية الكلمة. أعتقد أن ما ذكرته لكم مطولاً بشأن نص مسرحية (**إيون**)، وما تقوله هذه المسرحية بشكل مباشر حول الصراحة، يسمح لنا بتفسير هذا الاقتران بين الصراحة وحرية الكلمة باعتباره اقتران أساسي بالنسبة إلى بوليب، وهو الذي يميز الديمقراطية الحقيقية في تقديره. فماذا تعني حرية الكلمة؟ إن حرية الكلمة هي الحق في الكلام، الحقّ القانوني في الكلام. وإنه بناء على دستور المدينة (وسياستها)، لكلّ واحد الحق في أن يقدم رأيه، ومرة أخرى أن يقدم رأيه سواء بالدفاع أمام المحاكم، أو بالانتخاب، أو بأخذ الكلمة والتعبير عن رأيه في الشأن العام. إن الحق في الكلمة حقٌّ تكويني للمواطنة، وأكثر من هذا، إنه عنصر من عناصر دستور المدينة. والصراحة ترتبط بالسياسة (وبدستور المدينة)، وبالحق في الكلمة؛ إذ من الواضح أنه من غير الممكن أن تكون هناك صراحة إذا لم يكن هناك حق المواطن في الكلمة، والتعبير عن رأيه، سواء بالانتخاب، أم بالشهادة أمام المحاكم... إلخ. إذاً، من أجل أن تكون هنالك صراحة لا بدّ أن يكون هنالك حق للمواطن في التعبير عن رأيه. ولكن، الصراحة شيء مختلف؛ إنها ليست فحسب الحق الدستوري في أخذ الكلمة؛ إنّها العنصر الذي يسمح للأفراد في أن يتفوقوا على بعضهم داخل هذا الإطار الضروري للسياسة الديمقراطية؛ إنها الميزة التي تسمح لبعض الأفراد أن يكونوا من بين الأوائل، وأن يخاطبوا الآخرين، وأن يقولوا لهم ما يفكرون

فيه، وما يفكرون أنه حقيقي، وأنه حقيقي بالفعل -وهذا هو خطاب الحقيقة- وبه نقول الحقيقة، ونقنع الشعب بنصائح مفيدة، وبذلك نقود المدينة ونهتم بها. إن الحقّ في الكلمة يعين الإطار الدستوري والمؤسساتي الذي تُلعب فيه الصراحة باعتبارها حرية، ونشاط شجاع لبعض المواطنين الذين يتقدمون ويأخذون الكلمة، ويحاولون إقناع وقيادة الآخرين، مع كل المخاطر التي تتضمّنها.

حسناً، إذا كنت قد أكدت كثيراً على لعبة الصراحة هذه، وإذا كنت قد قرأت نص (**إيون**)، بشكل مكرّر، فلأنني أعتقد أننا نرى بذلك الطريقة التي تنفصل فيها وتتميز وتترابط، في الوقت نفسه، مجموعتان من المشكلات؛ [أوّلاً] مجموعة المشكلات التي يمكن تسميتها المشكلات السياسة: المشكلات الخاصة بالدستور، وبالإطار الذي يحدّد منزلة المواطنين وحقوقهم، والطريقة التي يتّخذون فيها قراراتهم، والطريقة التي يختارون فيها قادتهم... إلخ؛ وثانياً مجموعة من المشكلات التي يمكن أن نسميها المشكلات الخاصة بالقوة، وذلك حتى نميزها عن المشكلات الخاصة بالسياسة. إن الكلمة اليونانية (dunasteia) تعني القوة/ النفوذ، وممارسة الحكم -ولاحقاً سيكون لها معنى حكم القلة، وستعرفون السبب في ذلك. لكن، لفهم، إذا شئتم، معناها العام، فهي تعني، إجمالاً، ممارسة الحكم، أو اللعبة التي من خلالها تمارس الديمقراطية بالفعل. إن مشكلات السياسة هي مشكلات دستورية، في حين أن مشكلات القوة هي مشكلات اللعبة السياسية؛ بمعنى أنها تتعلق بالتكوين، والممارسة، والحد، والضمانات المتعلقة بالتفوق الذي يمارسه بعض المواطنين على بعضهم الآخر[6]. كما أن مشكلات القوة هي مجموع المشكلات الإجرائية والتقنية التي بوساطتها يمارس الحكم (وتتمثل هذه الإجراءات في الديمقراطية اليونانية والأثينية، وبشكل أساسي في الخطاب والخطاب الحقيقي والخطاب الحقيقي المُقنع). وأخيراً، إن مشكلات القوة تتمثل في الشخص نفسه، وفي صفاته وقدراته،

وفي علاقته بنفسه وبالآخرين، وفي أخلاقه، وفي تخلّقه، وفي كل ما يجعله رجلاً سياسيّاً. تتمثل مشكلة القوة في اللعبة السياسية، وفي قواعدها وأدواتها، وفي الشخص الذي يمارسها. إنها مشكلة السياسة بوصفها تجربة؛ بمعنى السياسة باعتبارها ممارسة تخضع لبعض القواعد، وترتبط ببعض الحقائق، وتتضمن الشخص الذي يقوم بهذه اللعبة، أو الذي يلعب هذه اللعبة، وبنوع العلاقة التي تربطه بنفسه وبالآخرين.

يبدو لي أن ما نراه يظهر من خلال مفهوم الصراحة هذا، أو -إذا شئتم- ما سيشترك مع مفهوم الصراحة، هو مجال من المشكلات السياسية المتميزة والمنفصلة عن مشكلات الدستور، والقانون، ولنقل تنظيم المدينة ذاته. إن هذه المشكلات السياسية الخاصة بدستور المدينة مشكلات قائمة وموجودة، ولها شكلها، وتتضمن تحليلاً معيّناً، وقد أعطت وقدّمت نوعاً من التفكير السياسي حول القانون، وحول تنظيم المجتمع، وحول ما يجب أن تكون عليه الدولة. وهناك المشكلات المتعلقة بالقوة؛ أي المشكلات السياسية حصرياً، وليس هناك ما هو أخطر من هذا الانزلاق من السياسة إلى السياسي بالمعنى المذكر (le politique) الذي تستعمله تحليلات معاصرة عديدة بوصفها نوعاً من القناع[7] الذي يغطّي على مجموع المشكلات الخاصة بالسياسة؛ أي على القوة، وممارسة السياسة واللعبة السياسية بوصفها حقلاً للتجارب له قواعده ومعاييره مثله مثل أي تجربة، وقياساً على أن كل لعبة سياسية مقرونة بقول الحق، وأنها تتضمّن أولئك الذين يلعبون، سواء في علاقتهم بأنفسهم، أم في علاقتهم بالآخرين. وإذا كانت هذه هي السياسة، فإنه يبدو لي أن المشكلة السياسية (عقلانيتها، وعلاقتها بالحقيقة، وبالشخص الذي يؤدّيها) ستظهر حول مسألة الصراحة. أو لنقل كذلك إن الصراحة هي المفهوم الذي يستعمل نقطة اتصال بين ما هو سياسي وما هو قوة سياسية، وما يتصل بالقانون والدستور، وما يتصل باللعبة السياسية، والصراحة هي ذلك الشيء الذي تُحدد مكانته وتضمنه السياسة؛ لكن الصراحة وقول الحق

الخاص بالإنسان السياسي هو الذي يضمن اللعبة المناسبة والموافقة للسياسة. وتكمن أهمية الصراحة في عملية الاتصال هذه. وعلى كلّ حال، إننا نجد هنا تجذّر الإشكالية الخاصة بعلاقات الحكم/ السلطة المحايثة لمجتمع ما، التي تجعله محكوماً بالفعل وفقاً لأنظمة قانونية ومؤسساتية مختلفة. إننا نرى ظهور مشكلات حكمانية (gouvernementalite)، وتكوُّنها -ونراها لأول مرة في خصوصيتها وعلاقاتها المعقّدة، وكذلك في استقلالها عن السياسة- حول هذا المفهوم الخاص بالصراحة وبممارسة الحكم بوساطة الخطاب الحقيقي.

وهذا يعني أنني أريد الآن أن أنتقل من نص (**إيون**) إلى النصوص الأخرى التي تسمح لنا بالتقدم قليلاً في ما يمكن أن نسميه -إذا شئتم- «جنيالوجيا السياسة بوصفها لعبة وتجربة». أريد في البداية أن أربط بين نص (**إيون**) ليوريبيديس ونصوصه الأخرى التي تستعمل الصراحة، لكن سأشير إليها إشارة سريعة، وهي نصوص تؤكد جملة من الأمور التي ذكرتها لكم في نص (**إيون**)، ثم بعد ذلك سأحاول إبراز موضوعات أخرى ومشكلات أخرى. لدينا في نصوص يوريبيديس المتبقية أربعة استعمالات لكلمة الصراحة، وأربعة نصوص استُعملت فيها الصراحة.

أوّلاً، في المسرحية المسماة (**الفينيقيات**) (Les Phéniciennes) التي يحكي فيها يوريبيديس قصة عائلة أوديب والأخوين إتيوكليس (Eteocle) وبولينيس (Poynice)، وبحسب المعطيات أو العقدة المسرحية المقدّمة، إن بولينيس يمثل الديمقراطية إجمالاً، أو الحالة الديمقراطية، في حين يمثل إتيوكليس في المقابل حالة الطغيان. ودائماً، وبحسب المسرحية دائماً، إن يوكاستي (Jocaste) لا تزال تحيا دائماً. وبعد اكتشاف مأساة أوديب لا تزال حية، ولا تزال تعيش مع ابنيها، سواء ابنها الذي يمثل الديمقراطية، أم ابنها الذي يمثل الطغيان. وتقوم المسرحية على فكرة بولينيس المبعد، والمنفي من مدينة طيبة (Thebes)، وإتيوكليس الذي بقي في المدينة يمارس السلطة كما تروي ذلك يوكاستي. وبعد أن تلتقي يوكاستي بابنها بولينيس، تسأله عن

اللجوء، وماذا يعني أن يكون المرء لاجئاً؟ وماذا يعني أن يصبح «محروماً من وطنه»، وهل اللجوء «شرٌّ كبير»؟ ويجيبها بولينيس «كبير جداً. ويصعب أن تعبر عنه الكلمة». وهنا تسأله يوكاستي من جديد: في أي شيء يتمثل هذا الإبعاد؟ يقول بولينيس: في أسوأ ما تتصورين، وهو أن لا يملك المرء الصراحة (ouch ekhi parresian). والترجمة الحرفية تعني تنتزع منه الصراحة. وهنا ترد يوكاستي بقولها: «وهذا ما يكون عليه العبد، أن يصمت ولا يعبر عن فكره (me legein ha tis phronei)». ويجيبها بولينيس بقوله: (على السيد أن يتحمل الحمقى، عندما يكون مبعداً، ولا يملك الصراحة)، ثم يضيف قائلاً: (إن المعاناة الأخرى هو أن تعتبر نفسك مجنوناً مع المجانين). وعلى كلّ حال، أن لا تكون حكيماً بما أنك تحت حكم الذين ليسوا حكماء (tois me sophois)[8]. ومرة أخرى، لا أريد أن أؤكد كثيراً هذا المقطع، وكل ما أريد قوله هو: ترون هنا -وهو ما كان واضحاً للغاية في نص **(إيون)**- تعيين للعلاقة الضرورية بين الصراحة وبين منزلة الفرد. فعندما يبعد الشخص من وطنه، فإن البلد الذي يلجأ إليه لا يوفر له حقوق المواطن التي يتمتع بها في وطنه، ولا يتمتع بحقّ الصراحة. وهنالك شيء آخر، ونجده كذلك في نص **(إيون)**، وهو أنه عندما لا نملك الصراحة، فإننا نصبح مثل العبيد (doulos)[9]. ولكن هنالك عنصر جديد بالنسبة إلى نص **(إيون)**، وهو أنه في اللحظة التي لا نملك فيها الصراحة -كما يقول النص- نكون مجبرين على تحمّل حماقات السادة. وليس هنالك ما هو أصعب وأقسى من أن تصبح مجنوناً بين المجانين، وأحمق بين الحمقى. وتعني هذه الإشارة إلى أنه من دون الصراحة نكون نوعاً ما خاضعين لجنون السادة. فماذا يعني ذلك؟ حسناً، إن هذا يبين أن الصراحة لها وظيفة الحدّ من سلطة السادة. فعندما تكون هناك الصراحة، وعندما يكون هذا السيد -السيد المجنون الذي يريد أن يفرض جنونه- فما دور الصراحة؟ وماذا سيفعل الذي يملك الصراحة؟ حسناً، إنه يقف ويخاطب السيد، ويقول له الحقيقة؛ أي إنه ضد الحماقة

وضد الجنون وضد عماء السيد؛ إنه سيقول الحقيقة، وبذلك يحدّ من جنون السيد. وعندما لا تكون هناك الصراحة، عندها يكون الناس والمواطنون والجميع مصابون بجنون السيد؛ في هذه الحالة، ليس هنالك ما هو مؤلم أكثر من أن تكون مجبراً على أن تكون مجنوناً بين المجانين. إذاً إن الصراحة ستقوم بدور الحدّ من جنون السيد، وذلك بوساطة قول الحق من قبل الذي يطيع، لكنه أمام جنون السيد سيرى لزاماً عليه، ومن الشرعية بمكان، أن يعارضه ويقول له الحقيقة.

والنص الثاني الذي نجد فيه مفهوم الصراحة هو نص تراجيديا **(هيبوليت)** **(Hippolyte)**. ففي بداية المسرحية، تعترف فايدر بخطئها، أو بالأحرى بحبها لهيبوليت، وهو ابن زوجها، وتعترف بذلك، كما تعلمون، لخادمتها، تلك التي ستصبح أونون (Oenone) في تراجيديا راسين. فبعد اعترافها، تأتي لحظة تفرض فيها نوعاً من المنع على خطئها، وتلعن فيه كل امرأة لا تشرّف سريرها[10]. وتصوغ هذه اللعنة في ثلاث حجج؛ الحجة الأولى: أن كل امرأة تسيء إلى شرفها تقدم مثالاً سيئاً، وإذا لم تقم النساء النبيلات برفض هذا العار، فإن بقية النساء سيفعلن ذلك[11]. والحجة الثانية: كيف يمكن النظر في وجه الشريك، وفي وجه الزوج الذي نخونه؟ إن الظلال نفسها يمكنها أن تتحدث. يجب أن نخشى من الخيانة التي نقترفها في حق الزوج[12]. والحجة الأخيرة متعلقة بمشكلة الأولاد؛ وهنا تقول: «فلعلهم ينعمون بحرية التصرف، وحرية الكلام (الصراحة) وهم يقيمون في مدينة أثينا المجيدة، ولعلهم ينعمون بسمعة طيبة بسبب والدتهم. فإن ما يجعل الرجل يشعر بالذلّ، مهما كان شجاع القلب، هو أن يعرف خطايا أمّه وأبيه»[13]. وهو ما يعني أن الصراحة، في مثل هذه الحالة، تظهر وكأنها حقّ نمارسه، ولكن، ومرة أخرى، لا نمارسه إلا بشرط وهو أن لا يرتكب الوالدان أخطاء. فما نوع هذه الأخطاء؟ لا يتعلق الأمر بالأخطاء المتعلقة بانتزاع منزلة المواطنة من أحدهم، الأمر الذي يكون ظلماً له ولأهله. إن الأمر يتعلق

بالخطأ الأخلاقي، وهو أن يكون الابن على وعي، كما يقول النص، بأخطاء الأم أو الأب، أخطاء تُحوِّله إلى عبد؛ بمعنى، ومرة أخرى، وبحسب المبدأ القائل إن الرجل النبيل الذي لا يستطيع أن يتكلم بحرية، يكون في هذه الحالة مثل العبد الذي انتزعت منه حرية الكلام. وهنا، إن الأمر واضح جداً، وهو أن الصراحة لا تعطى فحسب بالمنزلة القانونية. صحيح أنه يجب أن يتمتع الفرد بحق المواطنة حتى يمتلك الصراحة، ولكن مع ذلك هنالك شيء آخر إضافي يتمثل في القيمة الأخلاقية والخصال الأخلاقية للأسلاف، بما في ذلك، بطبيعة الحال، القيمة الأخلاقية للعائلة. وهذا يعني أن الخصال الأخلاقية الشخصية ضرورية للاستفادة من الصراحة.

النص الثالث هو نص **(عابدات باخوس) أو (الباخيات)** (Les Bacchantes)، حيث نجد استعمال مفهوم الصراحة هامشياً مقارنةً بالنصين السابقين، لكنه مع ذلك استعمال مهم. ولقد استعمل الكلمة (الصراحة) رسول أو مبعوث أو خادم، وذلك في حضرة الملك بونثي أو بنثيوس (Penthee)؛ حيث قدم الخادم أخباراً سيئة متمثلة في التجاوزات التي تقوم بها الباخيات. وهكذا يتقدم الخادم أمام بونثي ويقول له: أريد أن أعرف إن كان بإمكاني أن أقول لكم كل شيء بصراحة، وأن أخبركم بالتجاوزات التي ارتكبتها الباخيات، أو يتعين علي أن أعدِّل من لغتي وكلامي[14]؛ لأنني «أخشى طبيعة شخصيتك المتسرعة، أيها الملك، وغضب جلالتكم الزائد عن الحد». وهنا يردّ عليه بونثي: «هات ما عندك، سوف ترحل من أمامي دون أن يمسك أذى، فعلينا أن لا نغضب من أتباعنا الأوفياء. وبقدر ما سوف تخبرني من أنباء مروعة عن الباخيات بقدر ما سوف نوقع من عقوبة على من أوحى إلى النسوة باتباع تلك الوسائل»[15]. وبالفعل، سيتم معاقبة الباخيات. إذاً ترون هنا استعمالاً لكلمة الصراحة لا يحيل إلى منزلة الحاكم، أو إلى هذا المواطن الذي سيكون في الصف الأمامي، والذي سيتقدم ويأخذ الكلمة، وإنما لدينا وضعية الخادم التي تشبه الوضعية [التي كانت عليها]

كريوسا؛ إنه ضعيف، ويقف أمام حاكم قوي، ومع ذلك يخاطر بأخذ الكلمة؛ إنه يخاطر بإثارة غضب الحاكم، ولا يريد أن يقول له ما يرغب في قوله خوفاً من أن يناله عقاب الحاكم بسبب صراحته؛ لذا يسارع إلى المطالبة بالضمانات حتى يعبر بصراحة عن رأيه. وقد أجابه بونثي إجابة حاكم حكيم: إن ما يعنيني هو الحقيقة، ولن أعاقبك إذا قلت الحقيقة؛ يمكنك أن تتكلم، ولا تخشى شيئاً: «ولن نؤذي من يقوم بواجبه. إن الخادم الذي يقول الحقيقة يقوم بواجبه». وهذا ما يمكن أن نسميه ميثاق الصراحة. إن القوي إذا أراد أن يحكم كما يجب عليه أن يقبل بأن يقول له الضعفاء الحقائق، حتى إن كانت حقائق مؤلمة.

والنص الرابع والأخير، الذي يكتسي بلا شكّ أهمية أكبر في استعماله لكلمة الصراحة مقارنة بالنصوص الثلاثة السابقة هو نص تراجيديا (**أوريست**)، أو (**أوريستيس**) (Oreste)، فما موضوع هذه المسرحية؟ أوريست قتل كليتمنستر (Clytemnestre) انتقاماً لموت أغمامنون (Agamemnon). وبعد موت أم أوريست قبض عليه الأرجيون (Argiens) الذين انحازوا إلى مقتل كليتمنستر، واقتادوه إلى المحكمة؛ أي إلى الجمعية الوطنية في أرغوس (Argos)، وسيحاكم من قبل المواطنين. ولقد ذُكرت مجريات المحاكمة في رسالة مرفوعة إلى إلكترا (Electra)؛ نستشف بعض الأحداث، ومنها: من يطلب الكلمة حتى يبين إن كان أوريست يستحق الموت أم لا؟ يقوم تلثيبيوس (Talthybios)، الذي سبق له أن ساعد أغمامنون، وخدم الأقوياء، لكنه استعمل لغة مزدوجة، أو خطاباً مزدوجاً، وبعده تحدث الملك ديوميد (Diomede)، الذي رفض عقوبة الموت، وطالب بعقوبة الإبعاد لأوريست. انقسم الحاضرون بين مؤيد ورافض، وحصل الهرج والمرج. وهنا يقف شخص له صوت جهوري، ويتمتع بجرأة كبيرة، وبالثقة في كلمته، وبقوة صراحته، وينصح بقتل أوريست بضربة من الحجر، لكن شخص آخر قام ليعاركه، وهو شخص شجاع (andreios)، ويتمتع بالأخلاق

العالية وبحسن التصرف، ويقول: «بالنسبة لأوريست ابن أغمامنون، فإنني أطالب بأن يتوّج؛ لأنه أراد أن ينتقم لأبيه عندما قتل امرأة مذنبة تفسد زوجات الأبطال، والمخلصون من الناس يرون أنه على الحق»[16]. ولكن، إذا كان المخلصون من الناس يرون أنه على حق، فإن القضية لم تتوقف عند هذا الحد.

لدينا هنا صورة نموذجية، وتصوير صادق للمحاكمة مع صيغتها المعتادة والمعترف بها. لدينا أربعة خطباء، الذين تناوبوا على أخذ الكلمة، وعلى استعمال الخطاب/ المنطق (logo khrestai)[17]. لدينا، أوّلاً، تلثيبيوس بوصفه الناطق الرسمي، الذي ينقل الرسائل، ويتحدث باسم الذين يمارسون الحكم؛ سفير في الخارج وناطق رسمي في المدينة... إلخ. وبالتعريف، إن كلمته ليست حرة، بما أن وظيفته تقتضي نقل كلمة الذين يمارسون الحكم، وليس عليه أن يقول: سأقدم رأيي، وهذا ما أفكر فيه؛ إن كلمته خاضعة، وكلمته هي كلمة الحكم القائم. ومن الغريب، أن النص المسرحي لا يذكر ما قاله في الجمعية. كل ما يقوله النص هو أن كلماته ذات طابع ازدواجي (dikhomuta)[18]. إنها كلمات ازدواجية لأنها ترضي عائلة أغمامنون التي لا تزال قوية، وتُعجب إغيسثيه (Egisthe)، وعليه، إن هذا الرأي الذي لا نعرف مقصده هو رأي ازدواجي.

وفي مقابل هذا الرأي لدينا ديوميد، الذي يعدُّ بطلاً من أبطال **(الإلياذة) (Iliade)**؛ بطل أسطوري ونموذج للشجاعة والخطابة، وعلى عكس الشخصية السابقة سيقدم رأياً مدروساً.

إذاً، في الوقت الذي يستعمل فيه أحدهم خطاباً مزدوجاً، سيقدم ديوميد رأياً معتدلاً، ورأياً وسطاً مقارنة برأيين متطرفين. ففي مقابل أولئك الذين يطالبون بالإفراج، وأولئك الذين يطالبون بالقصاص والقتل، اقترح رأياً حكيماً متمثلاً في الإبعاد. وهكذا، في الوقت الذي سعى فيه تلثيبيوس إلى إرضاء الجميع أو الحاضرين في المحاكمة، قسمت كلمة ديوميد الحاضرين

إلى قسمين، وبحسب النص هنالك من انتصر لرأيه، وهنالك من اعترض عليه.

نحن أمام شخصيتين هوميريتين (نسبة إلى هوميروس)؛ شخصيتين نابعتين من الأسطورة، شخصيتين طبعتا تاريخ أثينا في هذا الوقت الذي كُتبت فيه المسرحية. ولقد كتبت هذه المسرحية نحو (408 ق.م)، وسنعود إلى هذا الموضوع؛ أي إلى أنها كُتبت بعد مرور عشر سنوات على مسرحية **(إيون)**؛ أي في الوقت الذي أخذت فيه مشكلة الصراحة، والسياسة والديناميكية وممارسة الحكم في الدستور الأثيني أبعاداً وكثافة مأساوية جديدة. وعلى كل حال، ها نحن أمام شخصيتين متقابلتين، بين تلك الشخصية التي تمثل البشير/النذير وتلك الشخصية التي تمثل البطولة، بين شخصية تلثيبيوس وشخصية ديوميد، فما الذي يعنيه هذا السجال؟

فبماذا يتميز صاحب اللغة الجامحة؟ -يصف التقليد اليوناني هذا الشخص بالديماغوجي ونموذجه كليوفونت (Cleophonte) المعروف[19]- يتميز بعنفه، وجرأته، كما يتميز بكونه أرجيني وغير أرجيني، وبأنه مفروض على المدينة. وهنا نلتقي بمشكلة من هو هذا الصريح الحقيقي؛ أي ذلك الذي يستعمل بحق الصراحة، والذي يكون مواطناً كاملاً، ويكون في أصله مواطناً. ويجب عليه، مثلما هو الحال في السلالة الأرخيثية، أن يكون مولوداً في موطنه. أمّا أولئك الذين حصلوا على المواطنة لاحقاً، واندمجوا في المجتمع لسبب من الأسباب، ومن دون أن تكون عائلاتهم تنتمي في أصلها إلى الوطن، هؤلاء لا يمكنهم أن يستعملوا الصراحة كما يجب. والميزة الثالثة لهذا الشخص هي أن صراحته تتصف بطابعها غير المؤدب والفظ والخشن (amathes)[20]. وإذا كانت هذه الصراحة تتصف بالفظاظة، فهذا يعني أنها لا ترتبط بالحقيقة، وأنه لا يقدر على صوغها في خطاب عقلي وحقيقي. فماذا يمكن أن تفعل هذه الصراحة؟ حسناً، يقول النص، إنها قادرة على الإقناع (pithanos)[21]، ويمكنها أن تؤثر في السامعين، ويمكنها أن

تجرّهم وتدفعهم إلى اتخاذ قرار ما. لكنها لا تدفعهم لأنها تقول الحقيقة، إنها تجرّهم، ليس باسم الحقيقة؛ إنما بالاعتماد على مجموعة من الإجراءات، ومنها المديح، الخطابة، الانفعال... إلخ، وهذا ما يؤدي إلى الكارثة.

وبالنسبة للشخص الرابع، الذي لم تتم تسميته، ومع ذلك يمثل شخصية نموذجية، وشخصية اجتماعية إذا شئتم، وله صفات مميزة، وهي: أوّلاً ليس له مظهر جذاب، وعليه هو لا يعتمد على مظهره، ولا يراهن على جماله في جذب الناس، لكنه في المقابل يتميز بالشجاعة (Andreios). وهذه الشجاعة تحيل إلى معنيين؛ كما يبين ذلك النص إنها تحيل إلى الشجاعة الجسمية، شجاعة الجندي، شجاعة ذلك الذي يستطيع أن يدافع عن الأرض (هذا ما يقوله النص)، ومستعد للمشاركة في الخطابة؛ بمعنى إنه يتمتع بالشجاعة العسكرية ضد الأعداء، وبالشجاعة المدنية ضد الخصوم، وضد أولئك الذين يميلون إلى امتداح العامة؛ والصفة الثانية هي أنه شخص نقي (akeraios)[22] ومخلص ولا عيب فيه. وهذا يعود إلى حسن تقاليده وإلى اعتنائه بالعدل؛ وأخيراً، إنه يتصف بالحذر (xunetos)[23]. وهنا لدينا في هذه الصفة، صفة الحذر، الصفة العقلية، بالإضافة إلى الصفة الخلقية وصفة الشجاعة، وهي الفضائل الثلاثة التقليدية المعروفة. ومع هذه الصفات الثلاثة التي تؤدي إلى الصراحة الحقيقة، تضاف له صفة اجتماعية وأساسية مهمة، وهذه الصفة يصفها النص بقوله: إن هذا الشخص المتميز بكل هذه الفضائل، هو، أولاً، لا يذهب كثيراً إلى المدينة، ولا يحضر كثيراً في اجتماعات المجلس (agora)؛ بمعنى، لا يقضي وقته في الاجتماعات، وفي تقديم آرائه وتضييع وقته في أحاديث لامتناهية؛ وثانياً، هو شخص يعمل بيده (autourgos)، وهذا لا يعني أنه يعمل مثل أيّ عامل في الزراعة، وهو ليس خادماً، إنما هو صاحب أرض وملكية، ويعمل في أرضه، ويقوم بتنميتها. وهذا ما يشير إليه النص: إنه ينتمي إلى هؤلاء الأشخاص الذين يحرثون أرضهم. ولدينا هنا تقابل بين كلمة (agora) وكلمة (ge). تحيل الأولى إلى مكان المحادثة

السياسية، التي تكون غالباً عقيمة ومصحوبة بمبارزات خطيرة في بعض الأحيان، والكلمة الثانية إلى حرث الأرض، التي تحيل بدورها إلى الثروة، وثروة الأرض التي من أجلها يكافح الناس أو يحاربون. وهذا الشخص الذي يحرث أرضه، ويعمل بيده، هذا الفلاح القادر على الكفاح من أجل أرضه، يعدُّ مرجعاً سياسيّاً وإيجابياً بالنسبة إلى يوريبيديس -وفي ذلك إحالة إلى حروب البيلوبونيز وإلى كل الصراعات التي حدثت- هذا ما تؤكده الحجة التي تقدم بها هذا الفلاح، والتي كانت في صالح أوريست، حيث قال: إن أوريست بقتله كليتمنستر قد انتقم لكل الجنود الذين خانتهم زوجاتهم عندما ذهبوا إلى القتال والحرب. يمكننا أن ننظر إلى هذه الحجة على أساس ما قيل حول أوريست في التراث والتقليد التراجيدي اليوناني، ولاسيّما عند أخيل، وإن كان ذلك في حدوده الدنيا. ومن المهم أن نشير هنا إلى أن النص قد خصّ هذه الفئة من الملاك الصغار، الذين يتوجب عليهم أن يتولوا أمر حكم المدينة وممارسة الحكم بالفعل. وإن هذه الديناميكية داخل المدينة، وهذه الممارسة الفعلية للحكم لا يجب أن تسند إلى هؤلاء الذين يقضون وقتهم في الكلام والحديث في المجلس، أو يتجولون في المدينة؛ إنما يجب إسناد هذه الديناميكية فعلياً إلى هؤلاء الذين يعملون ويحرثون أرضهم، والمستعدون للدفاع عن أرضهم. وهذا ما يريد أن يبينه يوريبيديس في مقطع واضح من نص المسرحية. والحق، إن الأمر يدور حول هذا الموضوع في ذلك الوقت، ونعني بذلك مشروع الإصلاح الذي يسمّى عادة -إذا شئتم- المشروع الرجعي، بما أنه كان مشروعاً ضد الديمقراطية، أو ضد الديماغوجية الأثينية. ويتعلق الأمر بمشروع ثيرامان (Theramene)[24].

والحال أنه يجب ملاحظة أمر مهم في هذه المواجهة بين هذه الشخصيات الأربعة، وبعدها سأتوقف قليلاً (لدينا شخصيتان أسطوريتان، وشخصيتان واقعيتان وحاضرتان، شخصية الديماغوجي وشخصية المالك أو المزارع)، فما الذي سيحدث، وماذا سيقرّر المجلس؟ إذاً، لقد قال الشخص

الشجاع: «إن المخلصين يرون أنه على حق. ولا أحد من بعده يطلب الكلمة»[25]. وهنا يتقدم أوريست ويعرض دفاعه بنفسه، وبعدها نسمع الحكم. أوريست: «لم يقنع الحضور، حتى وإن رأى الحضور أنه على حق. وبذلك انتصر الخطيب الذي أثر في الحضور، والتمس حكم الموت عليه وعلى أخيه»[26]. وبذلك حكم بالموت على أوريست. لماذا؟ لأن الانتصار كان في صالح الخطيب السيئ؛ ذلك الخطيب الذي استعمل الصراحة غير المؤدبة، واستعمل الصراحة التي لا ترتبط بالمنطق والعقل والحقيقة. وهذا الانتصار الذي وُصف في هذه المسرحية، التي كُتبت بعد مرور عشر سنوات من كتابة مسرحية **(إيون)**، يبيّن في الواقع المنعرج الجديد الذي عرفته الصراحة، ومسارها المظلم والأسود. إن تلك الصراحة التي كان يبحث عنها إيون طويلاً، والتي من دونها لم يرغب في العودة إلى أثينا، بما أنه كان يتوجب عليه أن يؤسس الديمقراطية التي يجب أن تحتل فيها الصراحة مكانة أساسية. ولكن، ها نحن الآن نرى أن هذه الدائرة الإيجابية، وهذه الدائرة التأسيسية للديمقراطية الحقيقية القائمة على الصراحة ودستور المدينة، ها نحن الآن نرى أن هذه الدائرة قد تفككت وتحللت وتفسخت. وعليه، لقد أصبحت العلاقة بين الصراحة والديمقراطية علاقة إشكالية، وعلاقة صعبة، وعلاقة خطيرة؛ أي إن الصراحة السيئة تجتاح الديمقراطية. وعليه نستطيع القول، إن مشكلة لبس وغموض الصراحة هي المشكلة المطروحة في هذا النص، وهذا ما أريد دراسته في الساعة القادمة.



الهوامش

(1) Polybe, Histoires, livre II, trad. P. Pedech, Paris, Les Belles Lettres, 1970, p.83.

(2) Euripide, Ion, vers 595, in Tragédies, t.III, trad. H. Grégoire, ed.citée, p.208.

(3) Euripide, les Suppliantes, vers 238-245, in Tragédies, t.III, trad. H. Grégoire, ed.citée, p.112.

(4) Euripide, Ion, vers 597-602, ed.citée, p.208.

(5) Id., vers 602-603.

(6) يمكن أن نذكّر هنا بمشروع فوكو الذي قدمه في عام (1972) الخاص بما سماه سلالة أو أنساب المعرفة (dynastique du savoir)، وهو عبارة عن «دراسة للعلاقة القائمة بين الأنماط الكبرى للخطابات التي يمكن ملاحظتها في ثقافة معينة والشروط التاريخية والاقتصادية والسياسية، سواء في ظهورها أم في تكونها».

«De l'archéologie a la dynastique», in, Dits et Ecrits, II, n 119, p.406.

(7) هذا التمييز حلله كلود لوفور (Claude Lefort)، انظر على سبيل المثال:

Permanence du théologico-politique? 1981& La Question de la démocratie, 1983.

يمكن قراءة هذين النصين في كتابه:

Essais sur le politique, Paris, Le Seuil, 1986.

(8) Euripide, les Phéniciennes, vers 388-394, in Tragédies, t.V, trad. H. Grégoire, Paris, Les Belles Lettres, 1950, p.170.

(9) Id., vers 392.

(10) Euripide, Hippolyte, vers 407-409, in Tragédies, t.II, trad. L. Meridier, ed.citee, p.170.

(11) Id., vers 409-412.

(12) Id., vers 415-418.

(13) Id., vers 421-423.

(14) Euripide, Les Bacchantes, vers 668, in Tragédies, t. VI, trad. H. Grégoire, Paris, Les Belles Lettres, 1968, p.269.

(15) Id., vers 669-673.

(16) Euripide, Oreste, vers 884-930, in Œuvres completes, t. VI, trad. F. Chapouthier & L. Mridier, Paris, Les Belles Lettres, 1937, pp.67-69.

(17) Id., vers 887, p.67.

(18) Id., vers 889-890, p.68.

(19) Euripide, Oreste, «Notice», éd.citée, p.8.

(20) Id., vers 905, éd.citée, p.68.

(21) Id., vers 906.

(22) Id., vers 922.

(23) Id., vers 921.

(24) سياسي أثيني كان زعيم حزب المحافظين المناوئ لبريكليس، وشارك في كتابة الدستور بعد انقلاب (411 ق.م).

(25) Euripide, Oreste, vers 931, éd. citée, p.69.

(26) Id., vers 943-945, p.70.

درس 2 شباط/فبراير
الساعة الثانية

الصراحة في شكلها الهندسي للمستطيل: الشرط الصوري/الشرط الواقعي/ شرط الحقيقة/الشرط الأخلاقي - مثال عن الأداء الصحيح للصراحة الديمقراطية عند ثيوسيديد: ثلاثة خطابات لبريكليس. الصراحة السيئة عند ايزوقراط.

أريد الآن أن أطرح بسرعة مسألة ما يمكن تسميته بفساد وتشوه الصراحة، فساد وتشوه في العلاقة بين الصراحة والديمقراطية. ومن أجل تقديم مختصر، وفهم دقيق لهذه العملية، يمكننا أن نسمي ذلك بالمستطيل المشكِّل للصراحة.

على أحد أضلاع المستطيل يمكن أن نضع الديمقراطية بما هي مساواة لجميع المواطنين، وحرية كل واحد منهم في الكلام، والتعبير عن رأيه، والمشاركة في اتخاذ القرارات. فلا وجود للصراحة من دون الديمقراطية. ويتمثل الضلع الثاني للمستطيل في ما يمكن أن نسميه لعبة الصعود أو التفوق، بمعنى مسألة أولئك الذين يأخذون الكلمة أمام الآخرين، ويسمعون صوتهم للآخرين، ويحاولون إقناعهم، وقيادتهم وممارسة الحكم عليهم. إذاً، هنالك قطب خاص بالديمقراطية، وآخر خاص بالصاعدين أو المتفوقين. ويتصل الضلع الثالث من المستطيل بـ: قول الحق. فمن أجل أن تكون

الصراحة، ومن أجل أن تكون الصراحة جيدة، لا يكفي أن تتوافر الديمقراطية (الشرط الصوري)، ولا يكفي أن يكون هنالك متفوقون (الشرط الواقعي)؛ بل يجب أن تكون هنالك ممارسة تحيل إلى نوع من قول الحق، بالإضافة إلى اعتمادها على حرية الكلمة وعلى المتفوقين. يجب على المنطق/النطق الذي يمارس سلطته، وعلى القائلين به من المتفوقين، وعلى المنطق/النطق الممارس في المدينة أن يكون خطاباً حقيقياً. وهذا هو الضلع الثالث. وأخيراً، إنّ الضلع الرابع يتعلّق بالممارسة الحرّة للحقّ في الكلمة التي نستعملها من أجل الإقناع بوساطة الخطاب الحقيقي الذي يتمّ في ظلّ الديمقراطية (انظر الضلع الأول)، ويكون في شكل مبارزة وسجال ومنافسة ومجابهة، مع ضرورة أن يظهر القائمون على ذلك أو المتنافسون شجاعتهم (وهذا ما يمكن أن نسميه الضلع الأخلاقي). إذاً هنالك الشرط الصوري المتمثل في الديمقراطية، والشرط الواقعي المتمثل في المتفوق، وشرط الحقيقة المتمثل في ضرورة وجود خطاب معقول وحقيقي، وأخيراً هنالك الشرط الخاص بالأخلاق والمتمثل في الشجاعة، والشجاعة في خوض الصراع. وهذا ما أسميه المستطيل الذي يتشكل من ضلع دستوري، ومن لعبة سياسية، ومن الحقيقة، ومن الشجاعة، وهذا في اعتقادي ما يشكل الصراحة.

[...] في هذه المرحلة التاريخية التي أحدثكم عنها، أعني هذه المرحلة التي أعقبت نهاية الحرب البيلوبونيزية وما خلفته من خراب على المستوى الخارجي من جهة، ومن صراعات داخلية من [جهة أخرى]، بين المنتصرين للديمقراطية الراديكالية وبين أنصار الديمقراطية المقيدة، وإمكانية عودة الأرستقراطية؛ في ظل أجواء التناحر والصراع هذه، كيف يمكن النظر في الصراحة، وكيف يمكن تحليل ما يمكن أن نسميه الصراحة الجيدة، وما هي تلك الشروط التي تسمح بقيام علاقة بين السياسة والصراحة، وبين الديمقراطية والصراحة؟ وكيف يمكن أن نفسر تلك الأشياء التي لا تسمح بالسير الحسن بين الديمقراطية والصراحة، بما أننا رصدنا ذلك الأثر السيئ

لتلك الأشياء ذاتها على الصراحة، والتي ندد بها نص مسرحية: **أوريست**، ليوريبيديس عام 408 ق.م؟

أولاً، بالنسبة إلى ممارسة الصراحة. كيف يمكن أن تمارس هذه الصراحة؟ وما الذي تتطلبه هذه الممارسة؟ وكيف يمكننا وصف العلاقة الجيدة بين الديمقراطية والصراحة؟ حسناً، أظن أن لدينا نموذجاً معروفاً نقرؤه في نصوص ثيوسيديد (Thucydide)[1] الخاصة ببريكليس (Pericles)[2] والديمقراطية، مع أنه لم يستعمل كلمة الصراحة في هذه النصوص. أعتقد أن الديمقراطية البريكلية (periclénne) قد قُدمت على أنها مثال للنموذج المحكم بين السياسة واللعبة السياسية التي تخترقها الصراحة من أقصاها إلى أقصاها، والمعززة، في الوقت نفسه، بخطاب الحقيقة. وعلى كل حال، مع هذه العلاقة المحكمة والخاصة بالدستور الديمقراطي في قول الحق من خلال لعبة الصراحة، يتعلق الأمر بشيء أساسي هو: كيف يمكن للديمقراطية أن تتحمل الحقيقة؟ وهو، كما تعلمون، ليس أمراً هيناً. حسناً، لدينا ثلاثة خطابات كبرى (خطاب الحرب، خطاب الموتى، خطاب الطاعون) تحدث فيها ثيوسيديد على لسان بريكليس في الكتاب الأول والثاني من: **(حرب البيلوبونيز)** (Guerre du Péloponnèse) -لنترك جانباً معرفة ما إذا كان ما يقوله ثيوسيديد على لسان بريكليس يعبّر حقيقةً عن رأي بريكليس؛ لأن هذا الجانب ليس له أهمية كبيرة في ما يعنيني الآن، ما دامت المسألة متعلقة بتمثيل وتصوير اللعبة بين الديمقراطية والصراحة في نهاية القرن الرابع قبل

---

[1] ثيوسيديد (460-395): مؤرخ يوناني اشتهر بكتاب **الحرب البيلوبونيزية**. وتميز بطريقته في كتابه التاريخ، وخاصة من جهة تحقيق الروايات والاهتمام بالعوامل الاجتماعية والاقتصادية. (م).

[2] بريكليس (490-429): سياسي يوناني شهير، كان زعيماً للحزب الشعبي، وعضواً في مجلس العموم، وحاكماً لأثينا. ولقد تميز حكمه بمنجزات حضارية كبيرة، حيث وصف المؤرخون عصره بالعصر الذهبي لأثينا. (م).

الميلاد- تقدّم لنا هذه الخطابات الثلاثة مثالاً على ما عَدَّه ثيوسيديد علاقة محكمة بين الصراحة والديمقراطية.

أولاً. خطاب الحرب. نقرأ هذا الخطاب في الفصل (139)، الكتاب الأول من: **حرب البيلوبونيز**. وكما تذكرون، إنّ الأمر يتعلّق بالآتي: قَدِم سفراء اسبرطة (Spart) إلى أثينا، وطالبوا الأثينيين ليس فقط بالحد من توسعهم، ولكن بالتخلي عن توسعهم الإمبراطوري في اليونان. لقد كان ذلك بمقام إنذار أخير من قبل اسبرطة. اجتمع المجلس، وهذا هو الوصف الذي قدمه ثيوسيديد: «دعا الأثينيون إلى اجتماع المجلس (ekklesian) حتى يدلوا بآرائهم. وبدأ الحاضرون في تناول الكلمة، وانقسمت آراؤهم: بعضهم رأى أن الحرب لا مفر منها، وبعضهم الآخر دعا إلى ضرورة إعطاء فرصة للسلام»[1]. لدينا هنا -إذا شئتم- ذلك التصوير الذي أسميته الضلع السياسي في لعبة الصراحة. تعمل أثينا وفقاً للديمقراطية، وتسيّر من قبل مجلس يجتمع ويسمح لكل مواطن حاضر بأن يدلي برأيه بحرية. وهذه هي السياسة التي تعني المساواة التي يشير إليها هذا النص. وبعدها؛ أي بعد أن قدم كل واحد رأيه، تبين أن الآراء منقسمة ومختلفة، وهنا: «يتقدم بريكليس ابن كسانثيبوس (Xanthippos)، ويعتلي المنصة. لقد كان الشخص الأكثر تأثيراً في أثينا، والأكثر مهارة في القول والفعل. وهذه هي النصائح التي قدمها للأثينيين»[2]. وهنا نلتقي بالضلع الثاني الذي حدثتكم عنه قبل قليل والخاص بالمتفوق. ففي اللعبة الديمقراطية المصحوبة بسياسة الحق في الكلمة لكل واحد، ها هو يتقدم أحدهم ليمارس تفوقه، وهو تفوق يمارسه في كلامه وأفعاله. والنص واضح في هذا الشأن، بما أنّه يقول عن بريكلس إنّه الأكثر تأثيراً في أثينا. وبلا شك، ستقولون إنّنا لسنا هنا في تلك اللعبة التي حدثتنا عنها، بما أنني أكدت أن الأمر لا يتعلق بسلطة شخص واحد في الصراحة. وأنه من أجل أن تكون هنالك صراحة، يجب أن تكون هنالك مبارزة وسجال ومناظرة بين مختلف الأشخاص، ولا يجب أن يكون هنالك حكم ملكي أو أرستقراطي،

وإنما يجب أن يكون هنالك في الصف الأول أو الأمامي مجموعة من الأشخاص المؤثرين. في الواقع، هذا ما يمكن أن نسميه مفارقة وعبقرية بريكليس في الوقت نفسه -وسنعود إلى هذا الموضوع لاحقاً وننظر من جديد في نصوص ثيوسيديد- التي تبين أنه كان الشخص الأكثر تأثيراً بالفعل، وكان الوحيد، ومع ذلك إن الطريقة التي يمارس بها الصراحة، ومن ثم سلطته، لم تكن طريقة استبدادية أو ملكية، وإنما كانت طريقة ديمقراطية حقيقية؛ لأنه على الرغم من أن بريكليس كان وحيداً، وكان الأكثر تأثيراً، ولم يكن من بين المؤثرين، إلا أنه يقدم مثالاً نموذجياً على حسن سير وعمل الصراحة في علاقتها بالسياسة، أو مثالاً على العلاقة المحكمة بين السياسة والصراحة. إذاً، يتقدم بريكليس، وهذا هو الضلع الذي يمثله المتفوق، أو زاوية المتفوق في لعبة الصراحة. وهذا هو الخطاب الذي يقدمه بريكليس، أو على الأقل هذا هو الخطاب الذي ينقله ثيوسيديد. بدأ خطابه على هذا النحو: «رأيي، أيّها الأثينيون، هو أن لا نتخلّى عن البيلوبونيز. وإنني أعلم سلفاً أننا لا نحمل المبادرة نفسها عندما يتمّ الإعلان عن الحرب، وعندما يحين وقت العمل، وأن الآراء ستتنوع بحسب الظروف. وكذلك، إنّ النصائح التي أقدمها لكم هي دائماً النصائح نفسها»[3]. إذاً، يقول بريكليس، سأقدم لكم رأيي، ورأيي هو أن لا نتخلى عن البيلوبونيز. وأن النصائح التي أقدمها لكم هي دائماً النصائح نفسها. بمعنى أنه يقول أمام الأثينيين ليس خطاباً في العقلانية السياسية، وخطاباً حقيقياً فحسب، وإنما يقول الخطاب نفسه الذي يميزه، أو بالأحرى، يقول خطاباً يميزه دائماً، وهو خطاب يتبناه بشكل شخصي، وقاله دائماً طول حياته، وهذا الخطاب هو خطاب الحقيقة. لقد كان دائماً وطوال مساره السياسي يقول هذه الحقيقة. وهنا لدينا الضلع الثالث المتمثل في خطاب الحقيقة. وهكذا تستمر فاتحة الخطاب في القول: «أشعر بالفخر إذا تمكّنت من إقناع بعضكم في أن يدافع عن قراراتنا المشتركة في حالة الإخفاق، أو على الأقل أن يتخلى عن أن ينسب إلى نفسه الفضل في حالة

النجاح، وذلك لأنه يحدث في الشؤون العامة، كما هو الحال في القرارات الفردية، أن تخيب التوقعات. ومثلما هو الحال عندما نخطئ في حساباتنا، فإنّنا نضر ثروتنا»[4]. فما الذي يريد أن يقوله بريكليس في نهاية فاتحة خطابه هذا؟ حسناً، يتعلق الأمر بالخطر أو المخاطرة. فمنذ اللحظة التي يقف فيها شخص ما ويقول الحقيقة، ويؤدي ذلك إلى اتخاذ قرار في الجمعية، ومن ثم في المدينة، وعندما يبدأ سير الأحداث الناتجة عن هذا القرار، فمن الممكن أن لا تجري تلك الأحداث كما هو متوقع. وفي هذه الحالة ما الذي سيحدث؟ هل يجب على المواطنين أن يحاسبوا المتسبّب في الإخفاق؟ يقول بريكليس: إنني أوافق على المحاسبة، بشرط أن لا يمنح هؤلاء المواطنون أنفسهم الاستحقاق في الانتصار في حالة النجاح. وبتعبير آخر: إذا شئتم أن نتضامن في حالة الانتصار، فإنه يجب كذلك أن نتضامن في حالة ما إذا أخفقنا، ومن ثم ليس من حق أحد أن يطالب بمحاسبتي ومعاقبتي على رأي أقنعته به، واتخذنا فيه قراراً جماعياً، نتيجة خطابي الحقيقي، أو بسبب خطابي الحقيقي. وهنا، كما ترون، تظهر مسألة المخاطرة والشجاعة بين الشخص الذي توصل إلى القرار وبين الشعب الذي اتبعه. وهذه هي لعبة المخاطرة، والشجاعة المشار إليها، مع هذا الميثاق الذي سميناه ميثاق الصراحة إذا شئتم، والذي يتفق قليلاً مع الميثاق الذي ذكرناه قبل قليل عندما تحدثنا عن مسرحية يوريبيديس. ويتمثل ميثاق الصراحة في قول الحقيقة، واتباعها، ولكن في حالة اتباعها إن واجب التضامن مطلوب، وذلك مهما كانت النتائج، ومن ثم لا يكون صاحب الخطاب وحده مسؤولاً.

وكما ترون، إننا نجد في هذا الخطاب -أو بالأحرى في مقدمات هذا الخطاب- الطريقة التي عبر عنها نص ثيوسيديد، وفي فاتحة الخطاب العناصر الأربعة التي تشكل ما أسميته بمستطيل الصراحة. ويمكننا القول: إنّ هذا الخطاب، وفي فاتحته، يظهر المشهد الكبير للصراحة، ويكون ذلك في إطار سياسي -بمعنى في ظلّ ديمقراطية محترمة، يتمكن فيها كل مواطن بالإدلاء

برأيه- وديناميكي للمتفوقين الذين يحكمون، ويستعملون خطاباً حقيقياً يعبر عن شخصيتهم وهويتهم، مع إقبالهم على بعض المخاطر التي يتوجب على الجميع تحملها، سواء كان ذلك بالنسبة إلى الذي قام بالإقناع أو بالنسبة إلى الذي اقتنع. وهذه هي الصراحة الجيدة، وهذا هو التحكم الجيد الذي يقوم بين الديمقراطية وقول الحق. هذا بالنسبة إلى خطاب الحرب.

يأتي بعد هذا خطاب الموتى، وذلك بعد سنة من الحرب، حيث تقوم أثينا بدفن موتاها، وتقيم لهم جنازة مهيبة. ويمكن القول إن هذا الخطاب أقل أهمية في موضوع الصراحة. نقرأ هذا الخطاب في الكتاب الثاني، الفصل (35) وما يليه. إذاً، أثينا تدفن موتاها، ولقد كلف بريكليس، باعتباره الرجل الأكثر تأثيراً في أثينا، بإلقاء خطاب في تعظيم وتمجيد الموتى. ومن أجل تمجيد الموتى، بدأ بريكليس بتمجيد المدينة. وفي تمجيده للمدينة، ذكر بريكليس أولاً «بالنسبة إلى الخصوصيات المختلفة، إن المساواة مضمونة للجميع بوساطة القانون [وهو المبدأ الخاص بالمساواة (isonomia): القوانين واحدة بالنسبة إلى الجميع؛ م.ف]، ولكن بالنسبة إلى المشاركة في الحياة العامة، كل واحد يحصل على التقدير وفقاً لما يستحقّ، وأن الطبقة التي ينتمي إليها ليس لها شأن كبير مقارنة بقيمته الشخصية»[5]. وهذه هي بالضبط اللعبة القائمة بين المساواة والصراحة التي حدثتكم عنها قبل قليل. إن المساواة تضمن الحق في الكلام، بعيداً عن المولد، والثروة، والمال. كل واحد يحق له الكلام. ولكن بالنسبة إلى المشاركة في الشؤون العامة، إنّ الاستحقاق الشخصي هو الذي يضمن ظهور بعض المتفوقين، ومن الخير أن يمارس المتفوقون الشأن العام؛ لأن التفوق هو الذي يضمن بقاء الديمقراطية. على أنه يجب ملاحظة شيء هو أن بريكليس قد قال، قبل هذا المقطع الذي قرأته عليكم، إن أثينا تستحق اسم الديمقراطية. تستحق أثينا أن تنال اسم الديمقراطية. لماذا؟ لأن المدينة، كما قال، تسير وتدار من أجل المصلحة العامة، وليس من أجل مصلحة الأقلية[6]. وكما ترون، إن بريكليس لا يحدد

الديمقراطية على أساس توزيع الحكم بالتساوي بين الجميع، ولا يحدد الديمقراطية بواقع أن كل واحد يستطيع أن يتكلم ويعبر عن رأيه، وإنما بواقع أن المدينة تدار وتسير من أجل المصلحة العامة. وهذا يعني أن بريكليس يحيل -إذا شئتم- إلى هذه الدائرة الكبيرة، وإلى هذا المسار الكبير للصراحة الذي حدثتكم عنه، وهو أن المتفوق، انطلاقاً من بنية ديمقراطية، بشكل شرعي، ويستعمل خطاباً حقيقياً، ويتمتع بالشجاعة في قول خطاب الحقيقة، هو الذي يضمن فعلياً أن تتخذ المدينة أفضل القرارات بالنسبة إلى الجميع. وبالنتيجة، إن هذا هو ما يمكن أن نسميه الديمقراطية. وفي الجملة، إن الديمقراطية هي هذه اللعبة التي تقوم على أساس دستوري ديمقراطي بمعناه المحدود والمتمثل في المنزلة القانونية الواحدة للجميع. وهذه هي دائرة الصراحة التي تتكون من: المتفوق، والخطاب الحقيقي، والشجاعة، ومن ثمة صياغة وقبول المصلحة العامة. وهذه هي الدائرة الكبرى للديمقراطية، وهذا هو التمفصل القائم بين السياسة والصراحة.

وأخيراً، لدينا الخطاب الثالث لبريكليس، الذي نقرؤه في كتاب ثيوسيديد، وهو خطاب دراماتيكي أو مأساوي ويخصّ وباء الطاعون. إذاً، لقد ضرب الطاعون أثينا، وتوالت الإخفاقات العسكرية وتضاعفت. انقلب الأثينيون على بريكليس. وها نحن أمام الضلع الرابع من أضلاع الصراحة الخاص بالمخاطرة. إن ميثاق الصراحة الذي اقترحه بريكليس على الأثينيين في فاتحة خطابه الأول حول الحرب قد أخلّ به الأثينيون، ويريدون الآن محاكمة بريكليس. لقد أرسلوا السفراء إلى المقدونيين من أجل وقف الحرب وإرساء السلام من دون علم بريكليس. في هذه الأثناء استدعى بريكليس المجلس، وذلك كخطوة استراتيجية من قبله. ونقرأ خطابه في الفصل (60) من الكتاب الثاني، حيث قال: «كنت أنتظر ردود فعلكم الغاضبة ضدي [وهذه هي المخاطرة وقد أعلن عنها، مع أنه عمل على تفاديها في خطاب الحرب؛ م.ف]، وإنني أعرف الأسباب. ولقد دعوت لعقد المجلس حتى أذكركم [التذكير بالخطاب الذي

ألقاه عليهم، والتذكير بتاريخ أثينا وبالسير الحسن للديمقراطية؛ م.ف] وألومكم، إذا كان سخطكم تجاهي لا يقوم على أي أساس، وإذا كنتم قد فقدتم الشجاعة في مواجهة الخصم»[7]. إنّ هذا المقطع مهم للغاية، لأننا نرى فيه الرجل السياسي الذي اقترح ميثاقاً للصراحة في خطابه الأول، وفي اللحظة التي انقلب فيها أعضاء المجلس ضده، في هذا الوقت، بدلاً من أن يقوم بمدح مواطنيه، وبدلاً من أن ينجر نحو موضوع من الموضوعات، أو أن يلقي مسؤولية ما حدث على غيره، فإنّنا نراه يتوجّه إلى مواطنيه ويعاتبهم ويلومهم ويؤاخذهم. إنكم تلومونني، وأنا بدوري ألومكم. إنكم تلومونني على القرارات التي اتخذت، وعلى مآسي الحرب، وأنا بدوري أتوجه إليكم، وألومكم. وهذه مواجهة شجاعة لرجل يقول الحق عندما يتم التخلي عن ميثاق الصراحة، أو التراجع عن ميثاق الصراحة الذي انعقد بين الطرفين. وهذا ما يميز الشخص الذي يمتلك بالفعل معنى الصراحة في الديمقراطية.

وبعده بقليل، سيقدم بريكليس للأثينيين وصفاً لشخصه، وسيقول لهم (دائماً في المقطع الخاص باللوم والعتاب): «إنكم غاضبون مني، مع أنكم تعلمون أنني أدنى منكم [صيغة كلاسيكية تقوم على النفي من أجل إثبات العكس وتعني: إنني متفوق في إحالة غير مباشرة إلى المتفوقين؛ م.ف] عندما يتعلق الأمر بتمييز المصلحة العامة، والتعبير عن الفكر بكلمات واضحة، ثم من يكون أكثر مني وفاء وإخلاصاً للمدينة، وأنتم تعلمون أن الفساد لم يعرف طريقه إلى نفسي»[8]. في هذه الجملة، عرض بريكليس مجموعة من الصفات الخاصة بالرجل السياسي، والديمقراطي، والصريح. يتصف الرجل السياسي بتمييز المصلحة العامة، وبالتعبير عن فكره بكلام واضح، وبالصراحة القائمة على الحقيقة، التي بها يسير ويحكم المدينة. وبعدها، عدَّدَ المميزات التي يتصف بها شخصياً ومنها، كما قال: «تمييز المصلحة العامة، وعرضها على المواطنين بعد تفكير ونظر وتروٍّ». كما قال أيضاً: من المناسب للرجل السياسي أن يعرف أين يكمن خير المدينة، ولكن الأفضل من ذلك أن يعبر عنه بوضوح

لمواطنيه، وأن تكون له الشجاعة في التعبير عنه حتى وإن كان ذلك لا يرضي بعضهم، وأن يعرضه في شكل منطقي وعقلاني قادر على إقناع مواطنيه، ومن ثمة الموافقة عليه والأخذ به. أو كما قال: «تمييز المصلحة العامة، ولكن إذا لم نبينها كما ينبغي للمواطنين، فكأننا لم نميزها. وعندما نمتلك هاتين القدرتين [تمييز المصلحة العامة، وعرضها بوضوح؛ م.ف]، فإنه يتوجب علينا أن لا تكون لدينا مقاصد سيئة من أجل الوطن، وأن نكون مجبرين على تقديم النصح المفيد للدولة [الصفة الثالثة هي الشجاعة في قول الحقيقة، وأن لا تكون لدينا مقاصد أو نيات سيئة تجاه الوطن، وأن نخلص في خدمة المصلحة العامة؛ م.ف]، وإذا كنا نحب الوطن، ولكننا قابلون للفساد، فإن هذا يعني أننا قادرون على بيع كل شيء بثمن معلوم»[9]. إذاً، لا يجب الاكتفاء بتلك الشروط الثلاثة (معرفة الحقيقة، والقدرة على التعبير عنها، والإخلاص في خدمة المصالح العامة)، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك صفة في غاية الأهمية ألا وهي مقاومة الفساد. وبهذه الصفات الأربع يمكن للرجل السياسي أن يمارس من خلال الصراحة دوره المتفوق، الذي هو دور ضروري بالنسبة إلى المدينة/ الدولة الديمقراطية. وإذا كان بريكليس يقول: «لقد قبلتم بأن أمثلكم [مرة أخرى يشير إلى التفوق؛ م.ف]، وفقاً لتلك الصفات [المعرفة، القدرة على الإبانة، والوضوح، والإخلاص في خدمة الصالح العام؛ م.ف]، وإذا كنتم قد اتبعتم نصائحي في الحرب، فإنّكم اليوم على خطأ في لومكم لي، وتجريمكم لشخصي»[10]. وهكذا، إن بريكليس، على الرغم من هذه الوضعية الدراماتيكية أو المأساوية المتمثلة في التهديد الذي أشهره الأثينيون ضده، يطبق تلك القاعدة التي أطلقنا عليها صفة حسن التحكم بين الديمقراطية وممارسة الصراحة وقول الحق، وهي ممارسة، كما قلنا، تتضمن بالضرورة وجود متفوقين. وهذه هي الصورة التي قدمها ثيوسيديد عن الصراحة*.

---

* يحدد المخطوط الآتي:

«مخاطر الصراحة: إنّ الديمقراطية الحقيقية تقتضي أنه إذا كان حقّ الكلمة يتمتع به =

ولكن هنالك أيضاً هذه الصورة السيئة للصراحة؛ تلك الصراحة التي لا تتفق مع الديمقراطية، ولا تتطابق مع مبادئها. وهذه الصورة السيئة للصراحة هي التي ستثير الضمائر والعقول ابتداء من موت بيركليس الذي يمثّل الرجل السياسي الذي استطاع أن يجري تلك العملية المحكمة بين الصراحة والديمقراطية. فبعد موت بيركليس، ستقدم أثينا نفسها على أنها مدينة تحولت فيها علاقة اللعبة الديمقراطية ولعبة الصراحة، وعلاقة الديمقراطية وقول الحق، إلى علاقة غير متطابقة، وإلى علاقة غير محكمة، وأصبحت تهدد حياة الديمقراطية نفسها. إنّ هذا التصوير، وهذه الصورة السيئة للعلاقة بين الديمقراطية والصراحة ستجدونها في سلسلة كاملة من النصوص، و[خاصة] في نصين يبدو لي أنّ لهما دلالة ووضوحاً: النص الأول لايزوقراط (Isocrate)[3]، نقرؤه في بداية كتابه (**مقال في السلام**) (/Traité sur la paix Peri tes eirenes)، والنص الثاني لديموستين (Demosthene)[4] نقرؤه في

= الجميع، فإنّ على اللعبة السياسية أن تكون مفتوحة حيث تسمح بظهور المتفوقين. وهذه اللعبة غير مرغوب فيها، كما هو معلوم، من قبل الطغيان. ولكن هنالك ديمقراطيين كذلك لا يرغبون فيها أيضاً: إن المواطن الذي يعارض ما تقول به الأغلبية يتعرض للطرد أو النفي أو العقوبة. ويمكننا أن نلاحظ أنّ هنالك انتقالاً في مشكلة المتفوق الصريح والشجاع من الديمقراطية إلى الأوتوقراطية أو حكم الفرد/ الاستبداد (autocratie) (يتعلق الأمر بممارسة التفوق على روح الأمير من خلال خطاب حقيقي ضروري لحكمه، وذلك بوساطة التعليم ومحاولة إقناعه، مع ما يتضمن ذلك من مخاطر قد يواجهها المستشار/ المربي في حالة معارضته للأمير، أو في حالة إقناعه باتخاذ قرار سيّئ). ولقد أُنجِز هذا الانتقال في جزئه الأكبر من قبل الفلاسفة. كما تطورت أيضاً مسألة الصراحة إلى فنّ في الحكم استقل عن الأخلاق وتربية الأمير في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وذلك بظهور ما يسمى داعي المصلحة العليا للدولة (Raison d'Etat)».

[3] ايزوقراط (436-338 ق.م): من أشهر خطباء اليونان، أسس مدرسة في الخطابة، واشتُهِر بمعارضته لفلاسفة الطبيعة، وبدعوته الدائمة إلى وحدة اليونان. (م).

[4] ديموستين (384-322 ق.م): رجل دولة وسياسي يوناني، اشتُهِر بمعارضته للملك فيليب الثاني المقدوني، ويُعدُّ كذلك من أشهر الخطباء اليونانيين. (م).

بداية الجزء الثالث من كتابه (**فليبيك**) (Philippique)، وهنالك نصوص أخرى في هذا الموضوع. سأقرأ عليكم بعض أجزاء ومقاطع من نص ايزوقراط في كتابه حول السلام، حيث يبيّن كيف، ولماذا، أصبحت الأمور لا تسير على ما يرام؟ وسترون كم كان هذا النص قريباً في وصفه للصراحة السيئة، ويمكننا أن نضيفه إلى تراجيديا: **اورسيت**، ليوريبيديس.

في بداية مقالته، التي يتحدث فيها عن السلام الممكن والمقترح على الأثينيين، يقول ايزوقراط، بوصفه من أنصار السلام، الآتي: «أرى أنكم لا تمنحون الخطباء [كان يتوجه إلى المجلس؛ م.ف]، الانتباه نفسه، بعضهم تنتبهون إلى أقوالهم، وبعضهم الآخر لا تحتملون سماع أصواتهم. ولا شيء يدعو إلى العجب في تصرّفكم هذا، ذلك لأنّكم تعودتم دائماً على إبعاد كلّ الخطباء الذين يتحدثون عكس رغباتكم»[(11)]. إذاً، هنالك صراحة سيّئة عندما تتخذ إجراءات وتدابير ضد بعض الخطباء، أو عندما يتعرض بعض الخطباء للتهديد ببعض الإجراءات، كالتهديد بالإقصاء، ومن الممكن أن يبلغ هذا التهديد حدّ الإبعاد، وفي بعض الأحيان يمكن أن تبلغ العقوبة حدّ الموت. ولقد عرفت أثينا بعض هذه الحالات. هذا يعني أنه لا وجود لصراحة جيدة، ومن ثم ليس هنالك إحكام في العلاقة بين الديمقراطية وقول الحقيقة ما دام التهديد بالموت قائماً، ويثقل كاهل قائل الحقيقة أو الناطق بالحقيقة. وفي الفقرة رقم (14)، يقول ايزوقراط في: (**خطاب في السلام**) (Discours sur la paix)[5]: «بالنسبة إلي، إنني أعرف جيداً أن من الصعب أن يعارض أحدنا حالتكم الذهنية، ومع أننا في قلب الديمقراطية، إلا أنّنا نفتقد حرية الكلمة إلا في ذلك المكان الذي لا يهتمون فيه بكم، وفيه يعرضون آراءهم اللامعقولة، وأعني بذلك المسرح بالنسبة إلى مؤلفي الكوميديا. وهذا هو الخطر الأكبر، أن تعرض أخطاء الدولة على مرأى جميع اليونانيين [بمعنى

[5] هو الكتاب نفسه الذي يحمل عنوان: **مقال في السلام**. (م).

أن المؤلفين المسرحيين يعرضون أخطاء الدولة على جميع المشاهدين]، وتعترفون لهم بذلك، في حين أنكم لا تقبلون ذلك بالنسبة إلى الذي يصنع خيراً بالدولة، حيث إنّكم توبخونه وتعنفونه، وتظهرون حياله موقفاً سيئاً إذا ما تحدث عن بعض أخطاء الدولة»[12]. بتعبير آخر، إنّ المسألة المطروحة هنا هي -إذا شئتم ذلك- مسألة المكان الخاص بالنقد. إن ايزوقراط يلوم قبول الأثينيين بتصوير أخطائهم في المسرح وفي الأعمال المسرحية، وبشكل كوميدي، في حين أنّهم يرفضون، ولا يتحملون؛ أيّ شكل من أشكال النقد الذي يطرح في إطار السياسة، ويقدمه الخطباء داخل المجلس. وأنهم يتخلصون من الخطباء أو رجال السياسة الذين ينتقدون أو يلعبون لعبة النقد. لهذا، إنّ العلاقة بين الصراحة والديمقراطية قد أصبحت علاقة فاسدة، ولم تعد علاقتهما علاقة متكاملة، وإنما أصبحت علاقة متنافرة، وتشبه علاقة الحلم بالواقع، وكذلك [تلك] العلاقة التي نقرؤها ضمن أفق مسرحية: **إيون**، التراجيدية.

ولكنْ إلى هذا الجانب السلبي -إذا شئتم- يجب أن نضيف بعض الأسباب الإيجابية: ومنها أنّه إذا لم يكن هنالك هذا التوافق بين الصراحة والديمقراطية، فإنّ ذلك ليس مرده إلى أن قول الحق أصبح مرفوضاً، وإنما لأننا أصبحنا نعطي مكانة لشيء يعمل على الحد من قول الحق، ويتمثل هذا الشيء في القول الخاطئ. فما هو هذا القول الخاطئ أو الخطاب الديماغوجي؟ سأحيل هنا أيضاً إلى نصّ إيزوقراط؛ حيث يشير إلى ما يسمّيه بالمادحين: «لقد أدركتم أنّ الخطباء المحترفين لا يخضعون مواهبهم وقدراتهم لما هو مفيد للدولة، وإنما إلى إلقاء خطابات تتوافق مع أهوائكم، وهو ما تتدافع إليه أغلبيتكم. وإنه لمن الواضح للعيان أنّكم تستمتعون بالذي يشيد بالحرب، وتتجنبون الذي يقدّم لكم النصح في السلام»[13]. سأختصر هذه العناصر التي يقدّمها النص، وذلك [من أجل أن ألخص] هذه الصراحة السيئة التي تشبه العملة الفاسدة، والتي أصبحت تحتلّ مكان الصراحة

الجيدة، بل تطاردها. وعليه، إنّ السؤال الذي يطرح علينا هو: ماذا تعني هذه الصراحة السيئة أو الفاسدة؟

أولاً، تتميز بأنّها تسمح لأيّ شخص بأن يتحدث. و[لم تعد قائمة] تلك الحقوق الخاصة بالمولد والانتماء إلى الأرض -الانتماء إلى الأرض كان يخص النبلاء، ولكن كذلك يخص أولئك الفلاحين الصغار الذين أشرنا إليهم قبل قليل- والانتماء إلى تقليد معين، وليس كذلك إلى تلك الصفات التي نجدها عند بريكليس (الصفة أو الميزة الشخصية، والأخلاقية، والمعرفية، وخاصة ما تعلق بالإخلاص والالتزام... إلخ) التي تميّز المتحدث أو المتفوق. لقد أصبح بإمكان أيّ شخص أن يتحدث، وأصبح ذلك جزءاً من القوانين والدستور. لقد أصبح بإمكان أيّ أحد أن يتكلّم، بمن في ذلك الأشخاص حديثو الانتساب إلى أثينا، مثلما هو الحال بالنسبة إلى: كليوفونت (Cléophonte). إذاً سيتولى الكلام الأشخاص السيئون، وليس الأشخاص المتفوقين، وبذلك تكون قيمة التميز والتفوق قد أصيبت بالانحراف. وثانياً، إنّ هذا الصريح السيئ لا يقدّم رأيه لأنّه يعتقد أنه رأي صحيح أو حقيقي، وليس لأنه يعتقد أنّه الأذكى بين الجميع، وأن رأيه يتّفق فعلاً مع الحقيقة، وأنه هو الأفضل في المدينة/ الدولة، وإنّما يتحدث، لأنّه يمثل الرأي السائد الذي هو رأي الأغلبية. بتعبير آخر، إنه بدلاً من أن يمارس المتفوق اختلافه المتمثل في خطابه الحقيقي، يصرّ على أن يكون رأيه موافقاً مع ما هو سائد وشائع. الميزة الثالثة والأخيرة لهذه الصراحة السيّئة أن هذا الخطاب الخاطئ لا يمتلك تلك الأرضية الأخلاقية المتمثلة في الشجاعة الفردية، مثلما يظهر ذلك في شخص بريكليس الذي استطاع أن ينتقد الشعب، وأن يلومه. فبدلاً من هذه الشجاعة، سنجد هنالك أفراداً لا يبحثون إلا عن شيء واحد هو: ضمان أمنهم ونجاحهم، وذلك بتلبية رغبة مستمعيهم، وامتداحهم والإشادة بهم وبأفكارهم وآرائهم. إذاً، إنّ الصراحة الفاسدة التي تطرد الصراحة الجيدة هي -إذا شئتم- تعني أنّ «الجميع» أو «أي أحد أو شخص» يمكن له أن يقول

أيّ شيء، ما دام سيستقبل استقبالاً حسناً من «أي أحد». وهذه هي آلية الصراحة السيئة التي تعني محو واستبعاد قول الحق في اللعبة الديمقراطية.

إنّ ما قلته لكم اليوم يمكنني أن أختصره على النحو الآتي: أعتقد أنّ المشكلة الجديدة للصراحة السيئة في أثينا، والتي حدثت في حدود منعطف القرن الخامس والسادس قبل الميلاد، وبشكل عام مشكلة الصراحة، سواء كانت جيدة أم سيئة، هي مشكلة الاختلاف اللازم والضروري، ولكنه الهش والضعيف الذي أسهمت في إدخاله ممارسة الخطاب الحقيقي داخل بنية الديمقراطية. وبالفعل، من جهة، لا يمكن أن يكون هنالك خطاب حقيقي، ولا يمكن أن تكون هنالك لعبة الخطاب الحقيقي، ولا يمكن للجميع بلوغ الخطاب الحقيقي إلا في ظلّ الديمقراطية. ولكن، من جهة أخرى، وهنا، تصبح العلاقة بين الخطاب الحقيقي والديمقراطية علاقة صعبة وإشكالية، لأنه يجب أن نفهم أن هذا الخطاب الحقيقي لا يمكن توزيعه بالتساوي على الجميع في الديمقراطية، وذلك وفقاً لمبدأ المساواة. ولا يرجع ذلك إلى كون أن الجميع له الحق في الكلام، إذاً على الجميع أن يقول الحقيقة. إنّ الخطاب الحقيقي يؤدي إلى الاختلاف، أو بالأحرى يرتبط بالاختلاف سواء في شروطه أم في آثاره، وهذا الاختلاف لا يقدر عليه إلا بعض الأشخاص الذين يمكن لهم أن يقولوا الحقيقة. وانطلاقاً من أن بعض الأشخاص فقط هم الذين يقدرون على قول الحقيقة، وبذلك يظهر الخطاب الحقيقي في الديمقراطية الذي يؤدي إلى إحداث الاختلاف الذي يميز المتفوق الذي يمارس تفوقه على الآخرين. إنّ الخطاب الحقيقي، وانبثاق الخطاب الحقيقي، يمثّل جذر وأساس العملية الحكمانية، فإذا كان بالإمكان للديمقراطية أن تحكم، فلأن هنالك خطاب حقيقي.

وعليه، إنكم ترون الآن ظهور مفارقة جديدة. لقد كان الخطاب الأول يتطلب الآتي: لا يمكن أن يكون هنالك خطاب حقيقي من دون الديمقراطية، ولكن الخطاب الحقيقي يؤدي في الديمقراطية إلى شيء يتمثل في الاختلاف

الذي لا يمكن رده إلى بنية المساواة. ولكن، قياساً إلى أنه كلما وُجد خطاب حقيقي بالفعل وُجدت الصراحة الجيدة والحقيقة، ومن ثَمَّ إنّ هذا الخطاب الحقيقي هو الذي يسمح بوجود الديمقراطية وبقائها. ومن أجل بقاء الديمقراطية، ودوامها واستمرارها على الرغم من الصعوبات، والعراقيل، والأحداث، والصراعات، والحروب، فإنّه يجب أن يتمتع الخطاب الحقيقي بمكانة في هذه الديمقراطية. ولكن من جهة أخرى لدينا خطاب حقيقي يهدد الديمقراطية، وذلك قياساً إلى أنّ الخطاب الحقيقي لا يظهر إلا في السجال والمبارزة والصراع والمواجهة. وهذه هي المفارقة الثانية: لا وجود للديمقراطية من دون خطاب حقيقي؛ لأنه من دون خطاب حقيقي تهلك الديمقراطية، ولكن موت الخطاب الحقيقي، وإمكانية إسكات الخطاب الحقيقي، يُعدّ جزءاً من الديمقراطية. فلا وجود لخطاب حقيقي من دون الديمقراطية، ولكن الخطاب الحقيقي يؤدي إلى الاختلافات في الديمقراطية، ولا وجود للديمقراطية من دون خطاب حقيقي، ولكن الديمقراطية تهدد وجود الخطاب الحقيقي. ها هنا، فيما أعتقد، تكمن المفارقتان الأساسيتان اللتان تشكلان مركز العلاقة بين الديمقراطية والخطاب الحقيقي، ومركز العلاقة بين الصراحة والسياسة من حيث الديناميكية المرتبطة بالخطاب الحقيقي والسياسة المرتبطة بمبدأ المساواة في توزيع السلطة أو الحكم. حسناً، في مرحلة ما، كمرحلتنا التي نحن فيها، نطرح مشكلة الديمقراطية باسم توزيع السلطات، وباسم استقلال كلّ واحد في ممارسته للسلطة، وذلك باسم الشفافية، وباسم العلاقة بين المجتمع المدني والدولة. وإنني أعتقد أنه قد يكون من المفيد التذكير بهذا السؤال القديم المعاصر لواقع الديمقراطية الأثينية وأزماتها، والمتمثل في أنّ الخطاب الحقيقي وما يتميز به من ضرورة وهشاشة في الوقت نفسه لا يمكن أن يشكّل جزءاً أساسياً في الديمقراطية التي تسمح به وبممارسته، وفي الوقت نفسه، لا تكف عن تهديده ومحاولة القضاء عليه. هذا ما أردت قوله لكم اليوم، وشكراً.

الهوامش

(1) Thucydide, Histoire de la guerre du Péloponnèse, t.I, trad. J. Voilquin. Paris, Garnier Freres, 1984, p.90.
(2) Ibid.
(3) Id., chap. 140.
(4) Id., pp.140-141.
(5) Id., livre II, chap. 37, pp.140-141.
(6) Ibid.
(7) Id., chap. 60, pp.133-134.
(8) Id., p.134.
(9) Ibid.
(10) Ibid.
(11) Isocrate, Discours, t.III. »Sur la paix«, 3, trad. G.Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 1942, p.12.
(12) Id., 14 p,15.
(13) Id., 5, p.15.



درس 9 شباط/فبراير
الساعة الأولى

الصراحة: الاستعمال العادي والاستعمال السياسي - تذكير بالمشاهد الثلاثة النموذجية: ثيوسيديد، ايزوقراط، فلوطارخوس - خط تطور الصراحة - المسائل الأربع الكبرى في الفلسفة السياسية القديمة: المدينة المثالية؛ فضائل الديمقراطية والأوتوقراطية؛ مخاطبة روح الأمير؛ العلاقة بين الفلسفة والخطابة - دراسة لثلاثة نصوص لأفلاطون.

أريد أن أستغلّ هذه الحصة، لأحدّد وأوضح موضوعاً أو موضوعين، بما أنّنا مقبلون على الإجازة، ولأنني تلقّيت رسالةً من أحد المستمعين يعترض فيها على بعض ما قلته في هذه الدروس. وهذا الاعتراض مهمّ بالفعل. يقول المستمع إنّه غير مقتنع بما قلته عن الصراحة، وأحالني إلى تعريف لها يمكن أن نقول عنه إنّه تعريف مناسب، ومضمونه أنّ الصراحة تعني بصفة عامة كلَّ شكلٍ من أشكال حرية الكلمة، وأنّها تعني في إطار المدينة الديمقراطية؛ أي في معناها السياسي، هذه الحرية المعطاة لكلّ مواطن وليس لمواطن بعينه، وإنّما كل مواطن حتى وإن كان مواطناً فقيراً. وعليه، إنني أريد أن أذكّر ببعض الأمور حول هذين التحديدين.

أولاً، من المعلوم أنّ للصراحة معنى عادياً يفيد: حرية الكلمة. ويضاف إلى معنى الحرية الذي نقول فيه كلّ شيء معنى الإفصاح. بمعنى: ليس فقط

نتحدّث بحرية، ونقول ما نريد، ولكن يوجد في الصراحة فكرة أنّنا نقول ما نعتقد فعلياً أنه صحيح. وبهذا المعنى، إنّ الصراحة تعني الإفصاح عن الحقيقي. وعليه، إنني أصحّح هذا الاستعمال العادي للصراحة، بالقول: إنّها لا تعني فقط حرية الكلمة، وإنما تعني الإفصاح عن الحقيقة. ولكنّ هذا لا يمنع من القول إنّ الصراحة تستعمل بمعناها العادي الذي يفيد حرية الكلمة، وخاصة عندما تستعمل خارج السياق السياسي أو التقني. وتجدون غالباً في النصوص اليونانية أحدهم يقول: اسمع، سأحدّثك بصراحة، مثلما نقول نحن اليوم: سأحدّثك بحرية. فعندما نقول نحن «نتحدث بحرية»، فإنّ هذه عبارة عادية، وليس لها تلك الدلالة القوية؛ لأن من المعلوم أنّ حرية الكلمة مشكلة سياسية، وأنّ حرية التعبير مشكلة سياسية، ومشكلة تقنية، ومشكلة تاريخية كذلك. وإنني أقول الشيء نفسه بالنسبة إلى الصراحة؛ أي إن لها معنى واستعمالاً عادياً وآنياً، كما أن لديها معنى واستعمالاً تقنياً ومحدداً.

ثانياً، فيما يتعلق بهذا المعنى المحدد والتقني، إنني لا أعتقد أننا نستطيع تلخيص المعاني والمشكلات المطروحة من قبل مفهوم الصراحة بالقول إن الصراحة تعني حرية الكلمة المعطاة لكلّ مواطن سواء كان غنياً أم فقيراً. لا أعتقد أن هذا يُعدُّ تحديداً كافياً، لماذا؟ أولاً، ومرة أخرى -وهنا أحيلك إلى ما قلته في الحصص الماضية- إن تحديد الديمقراطية يقوم على عنصرين هما (أحيلك إلى نص بوليب، وكذلك إلى نصوص أخرى): المساواة والصراحة. إن المساواة تعني الحق الدستوري والمؤسساتي والقانوني الممنوح لكل مواطن في أخذ الكلمة بجميع أشكالها التي يمكن أن تأخذها في الديمقراطية سواء تعلق الأمر بالكلمة السياسية، أم بالكلمة القانونية، أم بالاستجواب... إلخ. فما الذي يشكل الفرق بين المساواة، التي بها نستطيع أن نقول كل ما نفكر فيه، وبين الصراحة؟ في اعتقادي، إن الصراحة تحيل إلى شيء مختلف يتمثل في الممارسة السياسية الفعلية، علماً أن هذه الصراحة تقوم على نوع من المساواة. وإذا كان فعلياً أن في اللعبة الديمقراطية، وفي القانون الداخلي

للديمقراطية، أي مواطن يمكنه أخذ الكلمة، فإن عدداً من المشكلات التقنية والسياسة تطرح نفسها، ومنها: من سيأخذ الكلمة، ومن يستطيع بالفعل أن يمارس تأثيره على قرارات الآخرين، ومن هو القادر على الإقناع، ومن سيتحول إلى قائد للآخرين، معتبراً أنّ ما يقوله حقيقي؟ وبناء عليه، إنني لا أعتقد أن الصراحة هي مجرد التوزيع المتساوي للكلمة بين المواطنين في المدينة، سواء كانوا أغنياء أم فقراء. ولهذا السبب أرى أن هذا التحديد للصراحة ليس كافياً. ثانياً -وهذا ما سنعمل على شرحه وتوضيحه في هذه الحصة- لا يجب أن نعتقد أبداً أن مسألة الصراحة هذه -في معناها السياسي: من سيتحدث؟ ومن يقول الحقيقة؟ ومن يتفوق على الآخرين؟ ومن يقنع، وباسم الحقيقة سيقود ويحكم؟- تطرح فقط في مجال الديمقراطية. سنرى لاحقاً عكس ذلك، وهو أن الصراحة مطروحة كذلك على الحكم الأوتوقراطي (autocratie)[1]، وأنها تطرح مشكلات سياسية وأخرى تقنية. ومنها تحديداً: كيف سنخاطب الأمير؟ وكيف سنقول له الحقيقة؟ انطلاقاً من ماذا، ووفقاً لأية صيغة؟ وكيف لنا أن نؤثر فيه؟ ومن هو مستشار الأمير؟ إذاً، أقول إنّ مفهوم الصراحة مفهوم ضيق في مجال الديمقراطية مقارنة بمفهوم المساواة. وإن مفهوم الصراحة يطرح مشكلات إضافية، ويستدعي تحديدات إضافية مقارنة بالمساواة؛ أي التوزيع المتساوي للحق في الكلمة. بمعنى آخر، لا يتعلق الأمر بلعبة الحقيقة أو بلعبة الحق في الكلمة في الديمقراطية، وإنما بلعبة الحق في الكلمة ولعبة الحقيقة في أي شكل من أشكال الحكم، بما في ذلك الحكم الأوتوقراطي.

أجبت عن هذا الاعتراض لأنّني، أولاً، أحب كثيراً أن تطرح عليَّ الأسئلة. إنّه لأمر جيد. وبالنظر إلى الصعوبات الخاصة بتبادل الأفكار في هذا المكان، فإن بعضكم مجبر على كتابة أسئلته، وسأجيبه شفوياً. ثانياً، لأنّني

---

[1] حكم الاستبداد/ الطغيان/ المطلق/ الفردي. (م).

أعتقد أنّ هذا الاعتراض يسمح بالفعل بإعادة تحديد ما عرضته عليكم، والذي من الممكن جداً أنه لم يكن واضحاً كفاية؛ أي إنّني أعتقد أنّ هذا الاعتراض يمكن أن يتقدّم به آخرون. وعليه، إنني سعيد لأنّني تمكّنت من الإجابة عليه بهذه الطريقة [...]*.

والآن أريد أن أنظر في ثلاثة نصوص سبق أن تطرّقنا إليها في عروضنا السابقة. ثلاثة نصوص تعرض ثلاثة مشاهد من الحياة السياسية اليونانية، ثلاثة مشاهد واقعية، ولكن المهم بالنسبة إليّ هو، بطبيعة الحال، الطريقة التي عرضت بها تلك المشاهد في هذه النصوص.

المشهد الأول، كما تذكرون، أو بالأحرى النص الأول، هو نص ثيوسيديد، الذي يروي فيه بطريقة خلاقة ورمزية الحوار الذي دار في أثينا عندما قدم سفراء اسبرطة إلى أثينا، وطرحوا عليهم نوعاً من الإنذار الأخير، ما جعل الأثينيين يطرحون على أنفسهم سؤالاً هو: أَيقبلون بهذا الإنذار الأخير أم يرفضونه، بمعنى سيخوضون الحرب أم سيقترحون السلام على اسبرطة. والتوصل إلى القرار في هذا الموضوع المهم والرئيس بالنسبة إلى حياة الأثينيين جميعاً، والإجابة عليه، هما اللذان سيؤديان إما إلى السلام وإما إلى اندلاع الحرب. ووصفُ ثيوسيديد، كما تذكرون، يحيل إلى جملة من العناصر الأساسية: أولاً، دُعي المجلس إلى الاجتماع بغرض أن يعبّر كلّ واحد عن رأيه (وهذه هي المساواة)، ولقد كانت الآراء مختلفة، وانقسم

---

* أضاف م.ف:
«لا أدري إذا كان المعترض قد اقتنع أم لا، فأنا لا أعرفه، وإذا لم يقتنع، فبإمكانه أن يراسلني من جديد [نسمع صوتاً من داخل المدرج يقول: اقتنعت]. وعلى كلّ حال، في حصّة من الحصص القادمة، بعد الإجازة، يمكن أن نواصل هذا الحديث. وعلى كلّ، أتمنّى أن هذا يناسبكم؟ أعتقد أن هذه الطريقة المتمثلة في السؤال المكتوب والجواب الشفوي إمكانية من بين إمكانات التبادل في هذه المؤسسة التي لم تصمّم للحوار والعمل المشترك، مع الأسف الشديد».

مجلس الشعب إلى اتجاهات عديدة. وفي هذه اللحظة تقدّم بيركليس إلى المنصة -بيركليس الذي يقول عنه ثيوسيديد إنّه الأكثر تأثيراً في المجلس- وذلك بعد أن عبّر كلّ واحد عن رأيه، وقال ما يجب عليه قوله. وغدّ ما قاله ليس حقيقياً فحسب، وإنّما تعبيراً عن رأيه الشخصي. لقد قال ما كان يعتقده في تلك اللحظة أو الآونة، وهو ما كان يعتقده دائماً. إذاً، إنّ ما قاله ليس نوعاً من الحذر، أو نوعاً من الحكمة الظرفيّة. إنّه يقول الحقيقة، ويتماهى مع هذه الحقيقة. وفي النهاية، إن الملمح الأخير في هذا المشهد، كما تذكرون، هو الآتي: منذ بداية خطابه، توقع إمكانية أن لا تكون هذه الحرب في صالح الأثينيين، وأنه إذا كان الشعب مستعداً لأن يتقاسم معه ثمار النصر، فإنّ عليه أن يتقاسم معه كذلك مرارة الهزيمة. وهذا هو الملمح المتمثّل في المخاطرة والخطر الذي يتضمّنه قول الحقيقة. وإنني أريد أن أنطلق من هذا المشهد الأولي.

كما أريد أيضاً أن أذكّركم بالمشهد الثاني الذي سردته عليكم، وهو مشهد لا يحيل إلى واقعة تاريخية محدّدة، مع أنّه يشير إلى وضعية مماثلة للوضعية السابقة، يتعلق الأمر بخطاب ايزوقراط، الذي أشرت إليه في نهاية الحصة السابقة، والمتعلق بما جاء في كتابه **(حول السلام)** **(Sur la paix)**، ولقد حدث هذا المشهد بعد مرور ستين أو سبعين سنة على المشهد الأول؛ أي في حدود عام (355-356 ق.م)، وقد تحدث فيه ايزوقراط لصالح السلام وضد مقترح الحرب. والواقع أنّ خطاب ايزوقراط، ككل خطاباته، لم يُلقَ داخل المجلس، وإنّما هو عبارة عن مقالة هجائية، وبيان من أجل السلام، عرض في شكل خطاب ممكن، خطاب يمكن إلقاؤه في المجلس. وفي هذا الخطاب، ولاسيما افتتاحيته، يؤكد ايزوقراط أن مسألة السلام والحرب مسألة في غاية الأهمية. وأن لموضوع السلام والحرب وزنه الكبير، كما قال، في حياة الشعوب والأمم، ويحتاج إلى قرار صائب، لأنه موضوع في غاية الأهمية[1]. والواقع أن الذي يتحدث من أجل السلام، والذي

يتحدث من أجل الحرب، لا يعاملان معاملة متساوية في المجلس. أحدهما يرحّب به، والآخر يستبعد. فلماذا يستبعد؟ حسناً، لأنّه لا يتحدّث وفقاً لرغبات المجلس. ولأنه لا يتحدث كما يودّ المجلس أن يسمع، لذا يطرد. وعليه، كما يقول، لدينا هنا وضع غير عادل، يفسد اللعبة الديمقراطية وقول الحق، وذلك لأن الذين يتحدثون وفقاً لأهواء المجلس لا يجهدون أنفسهم في البحث عن أفضل الحجج المعقولة؛ إذ يكفي أن يكرروا ما قاله الآخرون؛ وليس عليهم إلا أن يكرروا الرأي نفسه، في حين أن الذين يفكرون بطريقة مغايرة لرغبة المجلس في حاجة إلى البحث عن الحجج المعقولة والمقنعة، ومع أن المجلس مدعو إلى الاستماع أكثر إلى هؤلاء، إلا أنه لا يسمع إلا لأولئك الذين يكرّرون الرأي نفسه.

وأخيراً المشهد الثالث الذي أريد أن أعرضه عليكم، أو النص الثالث الذي حدثتكم عنه في بداية درس هذه السنة، وفي الحصة الثانية منه، فيما أظنّ، ويتعلق بذلك المشهد المعروف الذي نرى فيه أفلاطون في بلاط صقلية، وفي بلاط دونيس الشاب، وهو يواجه الطاغية مع ديون[2]. لقد نقل لنا هذا المشهد فلوطارخوس؛ أي قبل هذه الفترة التي حدثتكم عنها قبل قليل، ولكنه حدث في هذه المرحلة؛ أي في النصف الأول من القرن الرابع. فماذا نرى في هذا المشهد؟ حسناً، نرى شخصين: ديون صهر دونيس الشاب، وأفلاطون الفيلسوف الذي جاء بناء على طلب ديون من أجل نصح دونيس الشاب. وكل واحد منهما سيواجه الطاغية، وكل واحد منهما سيستعمل الصراحة (القول الحق والإفصاح). وبقيامهما بذلك يخاطران بإثارة غضب الطاغية. من هنا نرى المصير الذي ينتظرهما: من جهة أفلاطون الذي طُرد من قِبل دونيس، ولكن الأمر لم يتوقف عند هذا الحد؛ بل هدده بالموت، وأصبح ضحية مؤامرة خطط لها دونيس بغرض قتله، في حين أن ديون، استمر في ممارسة دور المتفوق وحده داخل حاشية الطاغية، وبقي يمارس تأثيره عليه.

وإذا كنت قد ذكرتكم بهذه المشاهد، فإنّ ذلك يعود إلى السبب الآتي: يبدو لي أننا نستطيع أن نعرف، من خلال مواجهتهم، ظهور وتحديد بعض المشكلات السياسية والتاريخية والفلسفية. أولاً، ماذا نجد في هذه المشاهد الثلاثة؟ نجد عدداً من العناصر الأساسية المتماثلة. أولاً، تدور الصراحة في هذه المشاهد الثلاثة في فضاء سياسيّ مشكّلٍ. ثانياً، تتطلب الصراحة من الذي ينطقها أن يقول الحقيقة وأن يتماثل معها. وثالثاً، إن ما يدور في هذه المشاهد متعلق بالمتفوق الذي يقول الحقيقة، وفي كل الأحوال إن الأمر يتعلق بممارسة التفوّق سواء داخل المجلس أم على الأمير، وأياً كان، إنّه يمارس التأثير في القرارات المتخذة في المدينة أو الدولة أو في المحكومين. رابعاً وأخيراً: في جميع المشاهد هنالك مخاطر يقبل عليها الصريح. سواء في مخاطبته للمجلس أم الأمير، فإما أن يتعرض للعقوبة وإما للمكافأة، وذلك وفقاً لنجاح أو إخفاق العملية، وبحسب ما يؤدي إليه قوله للحقيقة من نتائج، أو بحسب مزاج المجلس أو الأمير. إذاً، لدينا في هذه المشاهد الثلاثة العناصر نفسها.

ولكن ترون أنّ هذه المشاهد الثلاثة تختلف فيما بينها. المشهد الأول -المشهد الذي يرويه ثيوسيديد والخاص ببريكليس الذي يتناول الكلمة أمام مجلس الشعب- يمثل الصراحة الجيدة، كما يجب أن تجري وتوظف. فمن بين المواطنين الذين لهم الحق في الإدلاء بآرائهم، والذين قدموا بالفعل آراءهم، والذين سينتخبون، هنالك من استطاع أن يمارس تفوقه، وأن يخاطر، وأن يبين ما تضمنته هذه المخاطرة. وهذه هي الصراحة الجيدة. والمشهدان الأخيران -المشهد الذي عرضه ايزوقراط في بداية كتابه: **مقال حول السلام** (Peri tes eirenes)، [و] ذلك الذي رواه فلوطارخوس حول حياة ديون - يمثلان الصراحة السيئة، أو على كل حال يمثلان صراحة لا تستوفي الشروط اللازمة للنجاح، بما أننا نرى في المشهد الذي رواه ايزوقراط أن الذي يقول الحقيقة لا يستمع إليه أحد، في حين يستمع

للمادحين والمضللين الذين بدلاً من أن يقولوا الحقيقة، ويقدموا أفضل الحجج، يكررون الرأي نفسه على المجلس. وفي حالة ديون، نرى أن الطاغية لم يتردد في طرد الفيلسوف وفي التخطيط لمؤامرة تستهدف قتله أو التخلص منه. حسناً، يبدو لي أننا نرى في هذه المشاهد الثلاثة، ومن خلال عناصرها المتشابهة والمختلفة، ارتسام إشكاليّة جديدة للصراحة ومجالٍ جديد من الفكر السياسي الذي سيمتدّ من العصر القديم إلى غاية القرن الثاني، أو إلى غاية الأزمة الكبرى للحكم الإمبراطوري في منتصف القرن الثالث الميلادي. وأعتقد أن هذه القرون الخمسة أو الستة من التفكير الفلسفي يمكن النظر إليها، إلى حد ما، من خلال مشكلة الصراحة. وإليكم ما أود أن أقوله تحديداً.

أولاً، من خلال هذه المشاهد الثلاثة لمفهوم الصراحة، الذي رأينا بدايته في مسرحية: **إيون** ليوريبيديس، التي يظهر فيها هذا المفهوم كنوع من الامتياز، والمطلب المشروع الذي يحق التطلع إليه، وهو الذي يجعل الفرد مواطناً في المدينة. إنّ هذه الصراحة التي رغب فيها كثيراً إيون، تبدو الآن ممارسة غامضة وملتبسة. يجب أن تكون الصراحة في الديمقراطية، ويجب أن تكون كذلك حول الأمير: إن الصراحة ممارسة ضرورية. وهي، في الوقت نفسه، ممارسة خطيرة، أو بالأحرى تتضمّن مخاطرة في حالة عدم القدرة على إدراك أنّها قد لا تعمل كما يجب، وأنها قد تؤدي إلى النتائج المرجوة، أو أنها ستؤدي إلى نتائج عكسية لما كان منتظراً أو مرجواً. وهي، من جهة أخرى، قد تحمل مخاطر على حياة الشخص الذي يمارسها. إذاً هنالك أشكلة (problématsation) لهذه الصراحة، وغموض أو لبس في قيمتها، وهذا هو التحول الأول الذي نراه من خلال المواجهة بين هذه المشاهد الثلاثة.

ثانياً، نرى تحولاً ثانياً: إنّ الأمر يتعلق بنوع من موضعة الصراحة. فمن الواضح في نص يوريبيديس أنّ هنالك ترابطاً بين الديمقراطية والصراحة، ولقد ذكرنا ذلك، وهو أن على إيون أن يمتلك الحق في الصراحة حتى

يستطيع تأسيس الديمقراطية الأثينية، هذا من جهة، أما من جهة أخرى، فإن الصراحة لا تستطيع أن تعمل أو تمارس إلا داخل هذه الديمقراطية. إذاً، هنالك ترابط بين الصراحة والديمقراطية. ولكنكم ترون أيضاً أنّ في المشهد الأخير الذي عرضته عليكم (المشهد الذي رواه فلوطارخوس حول أفلاطون ودونيس وديون)، لا تمثل الصراحة على الإطلاق جزءاً من الديمقراطية. للصراحة دور إيجابي ومحدد وعليها أن تقوم به، ولكن داخل نظام سياسي مغاير للنظام الديمقراطي ألا وهو النظام الأوتوقراطي. إذاً، لدينا هنا انزلاق في معنى واستعمال الصراحة من البنية الديمقراطية التي ارتبطت بها إلى شكل آخر من الحكم غير الديمقراطي.

ثالثاً، من خلال هذا المشهد الذي رواه فلوطارخوس، نرى الصراحة وكأنها قد تعرضت إلى نوع من المضاعفة، وذلك بالمعنى الآتي: في الوقت الذي تبدو فيه الصراحة وكأنها ضرورية في المجال السياسي، وأن الصراحة فعل سياسي مباشر يُمارَس إمّا أمام المجلس وإما أمام الأمير، أو القائد، أو الحاكم، أو الطاغية... إلخ. إنّها فعل سياسي. ولكن، من جهة أخرى، إن الصراحة -يظهر ذلك جلياً في نصّ فلوطارخوس- هي فعل، وطريقة في الكلام نتوجّه بها إلى فرد، وإلى روح وفكر الفرد، وتتعلق بكيفية تشكيل وتكوين هذه الروح أو هذا الفكر. إنّ تكوين روح الأمير، والدور الذي يقوم به أولئك الذين يحيطون بالأمير، هو دور لا يقومون به في الفضاء السياسي، وإنما داخل روح الأمير، باعتبار أنّ الأمير هو الذي يقوم بالدور السياسي، وهذا يجعل الصراحة تنفصل عن وظيفتها السياسية الأولى، وأن تلك الصراحة السياسية ستُضاف إليها صراحة أخرى يمكن أن نسميها الصراحة النفسية، بما أن الأمر يتعلق بتوجيه وقيادة روح الأفراد. إذاً لدينا هنا نوع من المضاعفة للصراحة في صورتها السياسية.

رابعاً وأخيراً -وهذا هو العنصر الجوهري- ودائماً في هذا المشهد الذي رواه فلوطارخوس، إنّنا نرى أنّه قد ظهر [مع] مسألة الصراحة شخصية

جديدة. فبأيّ شيء تتعلّق الصراحة إلى غاية الآن؟ إنّها تتعلق بالمدينة/ الدولة، وبالمواطنين، وبمعرفة من سيكون مؤثراً من بين المواطنين. ويتعلق الأمر بالقائد، وإلى حد ما الحاكم الطاغية أو المستبد. إلا أنّنا، مع المشهد المرويّ من قبل فلوطارخوس -ومرة أخرى إنّه يقع في حدود القرن الرابع قبل الميلاد- سنرى ظهور أفلاطون، بمعنى: الفيلسوف الذي سيؤدي دوراً أساسياً في هذا المشهد الخاص بالصراحة. إنها، بطبيعة الحال، ليس المرة الأولى التي يقوم فيها الفيلسوف، باعتباره كذلك، بهذا الدور الأساسي في المدينة. لقد كان هنالك تقليد قديم في ذلك، يشهد على ذلك ما عرفه القرن الخامس، وما قام به الفيلسوف من صياغة قوانين أو ما يعرف بصاحب القوانين (nomothete)، أو بوصفه داعية السلام (pacificateur)، وذلك بالنظر إلى قدرته على إيجاد التوازن داخل المدينة بطريقة لا تؤدي إلى الانشقاقات، أو إلى الحروب الأهلية. تقديم قوانين، والدعوة إلى السلام في المدينة، هذا ما كان عليه الفيلسوف بالفعل. ولكن مع المشهد الخاص بأفلاطون الذي كان مع ديون في مواجهة دونيس، نرى ظهور الفيلسوف الصريح، والشخص الذي يقول الحقيقة على المسرح السياسي، وداخل بعض الظروف السياسية، وذلك بغية قيادة إما سياسة المدينة وإما روح الأمير الذي يقود سياسياً المدينة.

باختصار، من خلال التجاور والمقابلة بين المشاهد الثلاثة (مشهد ثيوسيديد الذي يعود [تاريخه] إلى النصف الثاني من القرن الخامس، والمشهد الذي رواه فلوطارخوس أو ذلك الذي عرضه خطاب ايزوقراط ويعود تاريخهما إلى النصف الأول من القرن الرابع) حسناً، يمكننا القول إننا نرى ممارسة الصراحة تتأشكل أولاً، وثانياً تصبح مشكلة عامة بالنسبة إلى مختلف النظم السياسية (لكل السياسات، سواء كانت ديمقراطية أم غير ديمقراطية)، وثالثاً تتضاعف إلى مشكلة يمكن أن نسميها سياسية ومشكلة يمكن أن نسميها تقنية ونفسية، على الرغم من ترابطهما بشكل مباشر. وأخيراً

لقد أصبحت الصراحة موضوعاً لممارسة فلسفية خالصة. حسناً، هنا أعتقد أنّه يمكننا أن نرى تشكّل ما يمكن أن نسميه المشكلات الأربع الكبرى للفكر السياسي القديم، التي نجدها قد تشكّل أصلاً عند أفلاطون.

أولاً: هل يوجد نظام أو تنظيم أو سياسة للمدينة يسمح باقتران النظام بالحقيقة وبالتخلص من هذه اللعبة الخطرة دائماً والمتعلقة بالصراحة؟ وأيضاً: هل يمكننا أن نجد حلاً نهائياً لكلّ المشكلات الخاصة بالعلاقة بين الحقيقة وتنظيم المدينة؟ هل يمكن للمدينة أن تقيم علاقة واضحة ونهائية وأساسية مع الحقيقة، وأن تكون هذه العلاقة ثابتة؟ وهذه هي المشكلة، في صيغتها العامة والمجملة، لمختلف المدن المثالية. إنّ المدينة المثالية التي رسمها أفلاطون وغيره من الفلاسفة هي مدينة، في اعتقادي، تكون فيها مشكلة الصراحة قد حلت، بما أن الذين أسسوا المدينة أسسوها سلفاً على أساس الحقيقة، وأن علاقة المدينة بالحقيقة علاقة قائمة لا يمكن أن تنفصل، وأن كل المخاطر، ومختلف أشكال اللبس الخاصة بالصراحة قد تمّ حلّها. وهذه هي المشكلة الأولى أو الموضوع الأول.

ثانياً، سترون في الفكر السياسي القديم ظهور موضوع آخر يرتبط في اعتقادي بالموضوع السابق وهو: ما الأفضل؟ أَمِنَ الأفضل أن ترتبط حياة المدينة بالحقيقة وبالسماح في الديمقراطية لكلّ من يستطيع ويرغب أو يعتقد أنه قادر على الكلام أم العكس؟ من الأفضل الوثوق بحكمة الأمير الذي يستنير بالرأي الجيد للمستشار؟ أعتقد أننا نرى هنا أحد الملامح الأساسية للنقاش السياسي الكبير في الفكر السياسي القديم، وخاصة بين الديمقراطية والملكية، وليس [هذا] مقصوراً بين الديمقراطية والحكم الأوتوقراطي. ولكن المواجهة بين زوجين: زوج [مع] الديمقراطية حيث يقوم الناس بقول الحقيقة (وفي المحصلة، إنّ لديكم -إذا شئتم- الديمقراطية والخطيب، الديمقراطية والمواطن الذي له الحق في الكلمة وممارستها)، والزوج الآخر الذي يتكوّن من الأمير والمستشار. وإن المواجهة بين هذين الزوجين، والمقارنة بين هذين

الزوجين هي التي، فيما أعتقد، تحتلّ منزلة مركزية في الإشكاليات الكبرى للفكر السياسي القديم.

وأخيراً، المشكلة الرابعة وهي كالآتي: هذه الصراحة وممارسة الحقيقة الضرورية والملازمة للحياة السياسية -التي يمكن أن نَعدّها أساس المدينة، والدستور المثالي، واللعبة السياسية، حيث يمكن إجراء المقارنة بين مختلف الاستحقاقات سواء بين الديمقراطية والخطيب، أم بين الأمير ومستشاره- من يقدر على القيام بهذه الصراحة، أو من يقدر على قول الحق الضروري من أجل قيادة روح المواطنين أو روح الأمير؟ وما المعرفة، وما التقنية، وما النظرية، وما الممارسة التي تسمح بقيام الصراحة؟ أَيقوم بها الخطباء أم يقوم بها الفلاسفة؟ ستميز مسألة الخطابة والفلسفة الحقل السياسي برمته. هذا هو -إذا شئتم- ما يُمكِّننا من فهم عدد من التطورات الأساسية لهذا الشكل من الفكر، وذلك ابتداء من هذه الممارسة، و[هذه الإشكالية] الخاصة بالصراحة.

وهذه هي المشكلات التي سأنظر فيها في الحصص القادمة: مشكلة الفلسفة مقارنة بالخطابة، والمشكلة النفسية والتربية في علاقتها بالسياسي، ومشكلة الاستحقاقات المتبادلة بين الديمقراطية والأوتوقراطية، ومشكلة المدينة المثالية. ولكن، قبل النظر في هذه المشكلات المختلفة، أريد في هذه الحصة أن أتحدث عن السياق الأفلاطوني، بمعنى عن تلك اللحظة التي تتقاطع فيها، وتتمفصل فيها هذه المشكلات، وتترابط فيما بينها*.

---

* يحدد المخطوط الآتي:
«المقصود بالسياق الأفلاطوني ما نراه من نقد للصراحة السيئة، تلك الصراحة الخاصة بالديمقراطية والخطباء، والخطابة، ومن ثم الانتقال إلى الصراحة الجيدة، تلك الصراحة الخاصة بالحكيم المستشار، أو الخاصة بالفيلسوف؛ ولدينا بالفعل نصوص كثيرة لأفلاطون يمكن أن نقرأها ضمن هذا الأفق. ويمكن قراءة كل الفلسفة الأفلاطونية ضمن هذا الأفق، وانطلاقاً من مشكلة قول الحق في البنية السياسية، وبالنظر إلى البديل الفلسفي/الخطابي، بما أنّ الأمر يتعلق هنا =

وبمعنى ما، يمكننا القول إن كل فلسفة أفلاطون تدور حول هذه المشكلة، وإنه من الصعوبة الحديث عن «الحقيقة والسياسة» عنده من دون تقديم عرض عام، وإعادة قراءة عامة لأعماله. ولكن ما أريد القيام به هو نوع من التنقيب والتقصي من خلال الإحالة إلى أربعة أو خمسة مقاطع كبرى في أعماله؛ حيث نجده بالفعل قد استعمل كلمة الصراحة بمعناها التقني وبمعناها السياسي والفلسفي. كما نجد، بطبيعة الحال، استعمالاً عادياً للكلمة في نصوص أخرى، وأقصد بذلك الحديث بصراحة أو الحديث بحرية. في المقابل هنالك مجموعة من النصوص التي نقرأ فيها كلمة الصراحة ضمن سياق نظري يمكن معاينته، وفي الوقت نفسه يوضح سياق المشكلات المطروحة.

النص الأول الذي أريد أن أذكركم به -لا أستشهد بالنصوص بطريقة تسلسلية، أو بالأحرى سأعرض عليكم النصوص الثلاثة الأولى بالتسلسل، وفي الأخير سأقدم لكم نص: **جورجياس** (Gorgias)، الذي كتب سابقاً، وذلك لأسباب ستتضح لكم بسهولة- [هو] الذي نقرؤه في الكتاب الثامن من: (**الجمهورية**) (République)، وتحديداً في الفقرة (557 ا-ب) وما يتبعها. إنه النص الذي يصف، كما تعلمون، الانتقال من حكم الأقلية (oligarchie) إلى حكم الديمقراطية، وتأسيس، وأصل المدينة الديمقراطية والإنسان الديمقراطي. سأذكركم باختصار بالسياق العام لهذا الانتقال. يتعلق الأمر إذاً بأصل الديمقراطية، الذي يظهر، بحسب أفلاطون في الجمهورية، انطلاقاً من حكم الأقلية، بمعنى ضمن وضعية ينفرد فيها بعض الأفراد فقط بالحكم وبالثروة، وهؤلاء الأفراد هم الذين يملكون الديناميكية (بمعنى التأثير السياسي في المدينة)، وذلك من خلال منزلتهم، وثرواتهم، وممارستهم للسياسة التي يحتفظون بها لأنفسهم؟ فكيف الانتقال من حكم الأقلية إلى

= بجنيالوجيا فنّ الحكم وتشكل موضوع مستشار الأمير. وسأنظر بسرعة، من خلال أفلاطون، في بعض النصوص التي نلتقي فيها بالاستعمال الفعلي لكلمة الصراحة».

حكم الديمقراطية؟ حسناً، تتذكرون الأصل[3]، إنه أصل اقتصادي أساساً، بما أنّه في ظلّ حكم الأقلية، فإنّ الذين يحكمون هم الذين يملكون الثروة، وليس لهم مصلحة في منع الآخرين أن يصبحوا فقراء؛ بل بالعكس كلما كان هنالك قلة من الأغنياء سهل عليهم تقسيم الحكم معهم. إذاً، إن إفقار الآخرين يُعدُّ قانوناً ضرورياً، وعلى كل حال يعد الهدف الطبيعي لكلّ حكم أقلية. ومن أجل أن يتعرض الآخرون للفقر، فإنّ حكم الأقلية لا يسنّ أبداً قوانين تحدّ من البذخ، ذلك أنه كلما استهلك الناس، وأقبلوا على المتع كان ذلك مفيداً. وحكم القلة لا يسن القوانين التي تحمي المدينين من الدائنين؛ بل بالعكس يترك الدائنين يضغطون على المدينين بهدف إفقارهم أكثر فأكثر، حيث نصل إلى تلك الوضعية التي وصفها جيداً أفلاطون، وقدّمها في صورة تجاور بين الناس الأكثر غنى والناس الأكثر فقراً[4]. وكما يحدث في الطقوس الدينية، وفي الاجتماعات العسكرية، وفي المجالس المدنية، كذلك الحال عندما يلتقي سكان مدينة حكم الأقلية، فهنالك دائماً من هو أكثر غنى وثراء ومن هو أكثر بؤساً وفقراً. وبذلك تشتعل الغيرة، وتبدأ الحروب الداخلية التي تجعل الأكثر فقراً والأكثر عدداً يحاربون الأكثر غنى؛ بل إنهم لا يترددون في الاستعانة بحلفائهم في الخارج، وبذلك يستولون على الحكم، ويقلبون حكم الأقلية. إن الديمقراطية، كما قال أفلاطون: «تتأسس عندما يقوم الفقراء المنتصرون بتصفية جزء من أعدائهم، والسماح بالبقاء لبعضهم الآخر، واقتسام الحكم والقضاء مع ما تبقى منهم»[5]. إذاً، يتعلق الأمر بما يسميه: القسمة بالتساوي للسياسة (ex isou metadosi polities kai arkhon) والمقصود بالسياسة هو (الدستور والمواطنة والحقوق المتصلة بها)، وكذلك القضاء أو العدالة (arkhon). وهنا تجدون تحديداً واضحاً للمساواة الديمقراطية، التي نقرؤها كذلك في نصوص تنتصر للديمقراطية وترى أن المساواة هي أساس الديمقراطية. إذاً نحن أمام المساواة والحرية بوصفهما من المميزات الأساسية للديمقراطية. ولكن في الوقت الذي يُعد فيه

التعريف الإيجابي للديمقراطية المساواة نوعاً من البنية الأساسية للمدينة التي يقرها المشرع أو القانوني، وعلى كلّ حال، التي يقرها التشريع الذي يؤدّي إلى سيادة السلام في المدينة، فإننا نجد، بالعكس، أنّ أفلاطون يرى أنّ المساواة الديمقراطية ليست فقط حصيلة الحرب الداخلية، بل استمراراً لهذه الحرب التي تطبع هذه الديمقراطية، بما أنّها بعد إسقاطها لحكم الأقلية لا تزال تحتفظ ببعض عناصر هذه الأقلية كبقايا في الحكم والقضاء. إذاً، إنّها مساواة قائمة على الحرب وعلى علاقات القوة. وعلى كل حال، ها هي هذه المساواة وقد تأسست وفقاً لشروط سيئة، ولكن مع ذلك، إنّها قد تأسست. ولكن ماذا سينتج عن هذه المساواة؟ حسناً، إذا ما قرأنا نصوص أفلاطون، وكما يقال، إذا قرأنا ما بين السطور، فإنّنا سنجد العناصر المؤسسة للديمقراطية. ومن عناصرها الأولى الحرية. وهذه الحرية يصفها أفلاطون بعنصرين هما، أولاً: الصراحة بما هي حرية الكلمة، ولكن كذلك حرية فعل ما نريد، وليس فقط تقديم الرأي أو التعبير عنه، وإنما اتخاذ القرارات التي نريدها بالفعل، والقيام بما نريد القيام به[6]. ويجب أن نفهم هذه البنية، وهذه اللعبة الخاصة بالحرية في هذه الديمقراطية المؤسسة على ثلاثة وجوه.

أولاً يتعلق الأمر بحرية الفعل والقول، كما ذكرنا. ولكن كذلك يتعلق الأمر بالحرية بمعناها السياسي؛ أي أن يكون كلّ واحد في هذه الديمقراطية هو نفسه، بمعنى أنّه في ظلّ هذه الصراحة، وفي هذه الحقيقة التي تميّز الديمقراطية في أصلها، لكلّ واحد دولته الصغيرة إذا شئتم، حيث يحق له أن يقول ما يشاء وأن يفعل ما يشاء، وأن يحكم إذا شاء، وأن لا يخضع للحكم إذا شاء، وأن لا يحارب إذا قرر الآخرون الحرب، وأن لا يحافظ على السلام إذا قرّر الآخرون السلام؛ أي إنّ هذه الممارسات في نظر أفلاطون مقرونة بالديمقراطية، وكما عبّر عن ذلك أحد المتحاورين بنبرة ساخرة: «أليس هذا نظاماً يبدو رائعاً بحق لأول وهلة»[7]. إذاً في هذه الديمقراطية التي تعمل بهذه الطريقة، الصراحة لا تشكل عنصراً مؤسساً لرأي مشترك، وإنما

هي الضمان لأن يكون لكلّ شخص استقلاله الذاتي، وهويته، وتفرده السياسي.

والنتيجة الأخرى لهذه الحرية المفهومة على هذا الشكل، هي أن حرية الكلمة تسمح لأي شخص بأن يقوم ويتحدث بطريقة تمتدح العامة. «ولكن هذا التهاون، وهذا التساهل المفرط، وهذا الاحتقار للمبادئ التي أبدينا من قبل احتراماً شديداً لها، حين رسمنا خطة مدينتنا، وضمنها المبدأ القائل إنّ المرء ما لم تكن طبيعته خارج المألوف أو خارقة، لا يمكن أن يغدو شخصاً صالحاً ما لم يعتد الأمور الصالحة منذ نعومة أظفاره، وما لم ينصرف إلى الدراسات الصالحة، كلّ هذه القواعد تطؤها الديمقراطية بأقدامها، ولا تقيم وزناً للطريقة التي نشأ بها السياسي قبل أن يحكم الدولة، وإنما تغدق مظاهر الشرف على كل من يزعم على الملأ أنه صديق الشعب»[8]. إذاً، كلّ واحد يرى نفسه سيّد نفسه وله دولته الخاصة. ويمكنه أن يخاطب العامة وأن يشيد بها حتى يحصل على ما يريد. وهذه هي السمة السلبية المزدوجة للصراحة في مثل هذه الديمقراطية: كلّ واحد له هويته، وكلّ واحد يمكنه أن يجرّ العامة إلى حيث يشاء. في حين أن لعبة الصراحة الجيدة تتمثل في إدخال الاختلاف بوساطة الخطاب الحقيقي الذي يسمح بحكم المدينة الذي يقوده المتفوق. أما في مثل هذه الصراحة السيئة، فإنّ لدينا بنية تماثلية لا تقوم على الاختلاف، ومن ثمّ تؤدي إلى قيادة سيئة للمدينة.

يتّفق هذا الوصف الخاص بأصل الديمقراطية السيئة في نصّ أفلاطون مع وصف النفس الخاصة بالإنسان الديمقراطي، هذه النفس التي تُعدّ صورة، كما تعلمون، للمدينة الديمقراطية. فما هي صورة هذه النفس البشرية في الديمقراطية السياسية؟ حسناً، إنّها عبارة عن ما يجري بين اللذات والرغبات. بمعنى إنّ أفلاطون يحيل إلى تمييز كلاسيكي، وليس إلى تمييز خاص به، وهو ذلك التمييز القائم بين اللذات الضرورية واللذات الثانوية. والنفس التي تكوّنت كما ينبغي يمكنها أن تميّز كما يجب بين اللذات الضرورية واللذات

الثانوية، وفي المقابل، إنّ النفس الديمقراطية لا تعرف التميز بين اللذات، ويمكن للذات الثانوية أن تتصارع مع اللذات الأساسية[9]. وبالنظر إلى أنّ اللذات الثانوية عديدة وكثيرة مقارنة باللذات الضرورية، فإنّ اللذات الثانوية تتغلّب على اللذات الضرورية. إذاً، لدينا في هذه اللعبة الخاصة باللذات صورة مماثلة لما يحدث في تلك الثورة التي بها تأسست الديمقراطية. ولكن يجب أن نعلم أنّ الأمر لا يتعلق في هذا النص بعلاقة التشابه أو التماثل فقط، وإنما بذلك النقص الذي ينتج في المدينة الديمقراطية الفوضى السياسية، وهو الذي ينتج في النفس فوضى اللذات. وإذا كانت الفوضى تحدث، فلأنّ الصراحة لا تؤدّي دورها كما يجب، ولأنّ الصراحة أصبحت مجرّد حرية قول أيّ شيء، بدلاً من أن تكون وسيلة لقول الخطاب الحقيقي، وإمكانية لظهور المتفوق المتميز برأيه العقلاني مقارنة بالآخرين. حسناً، في تلك النفس الديمقراطية، وفي تلك النفس التي تسودها فوضى اللذات والرغبات، إنّ السؤال المطروح هو: ما هو ذلك الشيء الناقص؟ وما الذي أدى إلى أن تصبح فوضى اللذات هي المهيمنة؟ إنّ الذي ينقص، كما قال أفلاطون، هو خطاب الحقيقة (logos alethes)، ولأن هذا الخطاب قد تمّ دفعه خارج النفس، ولا يسمح له بالدخول إلى القلعة[10]. إنّ غياب الخطاب الحقيقي هو الذي سيميز النفس الديمقراطية، كما أنّ اللعبة السيئة للصراحة في المدينة هي التي ستؤدّي إلى الفوضى الخاصة بالديمقراطية السيئة.

ويذهب النص أبعد من هذا في التحليل. فبين الدولة الديمقراطية والنفس الديمقراطية، ليس هنالك فقط هذا التماثل العام، وليس هنالك فقط هذه الهوية في النقص وغياب الخطاب الحقيقي. هنالك ما هو أكثر من هذا، هنالك ترابط مباشر بين النفس الديمقراطية والدولة الديمقراطية. ويتمثل ذلك في أنّ الإنسان الديمقراطي -هذا الإنسان صاحب النفس التي ينقصها الخطاب الحقيقي- سيدخل إلى الحياة السياسية للديمقراطية، وسيمارس حكمه بالفعل. فما الذي سيفعله هذا الإنسان الديمقراطي الذي ينقصه

الخطاب الحقيقي؟ في ظلّ الفوضى التي تعرفها لذّاته ورغباته، سيعمد دائماً إلى تلبية أكثر لذاته إلحاحاً، وسيعمل على ممارسة الحكم على الآخرين، بالنظر إلى أنّ الحكم مرغوب فيه[2]، وهو الذي سيسمح له بتحقيق لذاته. هذا الإنسان: «يتقدم إلى المنصة، ويقول كل ما يطرأ على ذهنه. وهو في وقت ما قد يعجب برجال الحرب فيفعل ما يفعلون، وفي يوم آخر قد يزين له خياله أن يحاكي رجال الأعمال، فيحذو بالفعل حذوهم. وعلى الإجمال هو لا يعرف في سلوكه نظاماً ولا قانوناً»(11)، وبذلك يجر عامة المدينة معه. في هذا النص الذي تؤدّي فيه الصراحة دوراً أساسياً، إنكم ترون أن ما يشكل أساس المشكلة في هذا الوصف المزدوج للإنسان الديمقراطي والمدينة الديمقراطية هو غياب أو نقص الخطاب الحقيقي بالنسبة إلى المتفوق. إن النقص في الخطاب الحقيقي هو الذي يسمح بأن يتدخل أي أحد كان، وأن يقول أيّ شيء في المدينة الديمقراطية، وأن يمارس تأثيره على الجميع. وهذا ما يجعل من لذّات ورغبات نفس الإنسان الديمقراطي في حالة صراع ومواجهة إلى أن تتغلب أسوأ لذّاته أو رغباته. وهذا يؤدي بنا إلى ذلك المسار الذي يميّز الصراحة في شكليها (الصراحة الضرورية لحياة المدينة، والصراحة الضرورية للنفس الإنسانية): الصراحة المدنية، والصراحة السياسية، وعلى الرغم من اختلافهما هما في ترابط وتبادل فيما بينهما. وهذه الصراحة هي التي تستطيع أن تدخل الخطاب الحقيقي في النفس الإنسانية أو الفردية. إذاً، نحن أمام نوعين من الصراحة، وهو ما يبدو جلياً في هذا النص، بحسب تقديري.

---

[2] قال ابن خلدون: «ثم إن الملك منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسية، فيقع فيه التنافس غالباً وقل أن يُسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه فتقع المنازعة وتفضي إلى الحرب والقتال والمغالبة، وشيء منها لا يقع إلا بالعصبية كما ذكرنا آنفاً. وهذا الأمر بعيد عن إفهام الجمهور»، **المقدمة**، تحقيق وتقديم علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، (د.ت)، ص170. (م).

النص الثاني الذي أودّ أن أحدّثكم عنه نقرؤه في كتاب: **(القوانين)** **(Les Lois)**، في الكتاب الثالث، الفقرة (694 ا)؛ إنّه نص مهم للغاية لأنّه يقترح علينا صورة مغايرة كلية للصراحة، وسياقاً جديداً لما رأيناه سابقاً. ففي نص: **(القوانين)**، وفي الكتاب الثالث، نقرأ تصويراً لدستور مملكة سيروس (Cyrus) الفارسية، الذي يقول عنه أفلاطون إنّه دستور معتدل، أو دستور وسطي (juste milieu) بين الاستعباد والحرية(12). وكما تعلمون، هنالك في بعض الأوساط التي ينتمي إليها كزينوفون (Xenophon)[3] وأفلاطون، الملكيةُ الفارسيةُ، ممثلةً بالملك سيروس (Cyrus)، تمثّل نموذجاً للدستور السياسي الخيّر والعادل. وكتاب كزينوفون: **(سيرة سيروس)** **(Cyropédie)**[4] يعرض لهذا الموضوع الذي نقرؤه في كتاب: **(القوانين)**، وفي عدد من النصوص المتأخرة لأفلاطون. وهنالك إحالات إيجابية إلى هذه الإمبراطورية الفارسية، أو على الأقل إلى هذه المرحلة -التي تُعدُّ مرحلة أسطورية بالنسبة إلى اليونانيين- وإلى حكم سيروس. وتُعدّ مملكة سيروس أسطورة سياسية مهمة في هذه المرحلة بالنسبة إلى هذا التيار اليوناني. فكيف وصف أفلاطون في كتاب: **(القوانين)**، إمبراطورية سيروس؟ أولاً، كما يقول، إن سيروس عندما ينتصر في الحروب يترك المهزومين يحكمون أنفسهم. وبدلاً من أن يعمل كما يعمل الملوك السيّئون الذين يفرضون بأقاربهم وأصدقائهم حكماً طغيانياً على المهزومين، يستدعي سيروس القادة المهزومين، أولئك القادة الطبيعيين، وأولئك القادة الذين سبق لهم حكم الشعوب المهزومة. ولقد أصبح هؤلاء القادة أصدقاء الملك سيروس ومساعديه وممثليه عند الشعوب

---

[3] كزينوفون (426-355 ق.م): سياسي وفيلسوف يوناني ينتمي إلى عائلة أرستقراطية أثينية. كان تلميذاً لسقراط، وبعد انتهاء حروب البيلوبونيز، اعترض على الحكم الديمقراطي في أثينا، والتحق ببلاط الملك الفارسي سيروس. ترك مجموعة من الأعمال أهمها: **دفاع سقراط** و: **دستور المقدونيين**، و: **تأملات في الطغيان**. (م).

[4] فضلنا المعنى الذي يحيل إليه العنوان على اللفظ الذي اشتق من اسم الملك. (م).

المهزومة. إنّ الإمبراطورية التي يقوم فيها المنتصرون بتعيين القادة المهزومين في المستوى نفسه من قادة الإمبراطورية الأصليين، يؤكّد أنّ هذه الإمبراطورية مُسيَّرة أحسن تسيير، وتديرها حكومة جيدة. وثانياً، كما يقول لنا، إنّ الإمبراطور سيروس كان إمبراطوراً جيداً بحكم أنّه جعل من القادة العسكريين يصادقون جنودهم، ولهذا، إن هؤلاء الجنود يُضحون بأنفسهم، ويعرضون أنفسهم للمخاطر، وذلك استجابة لأوامر قادتهم. وثالثاً وأخيراً، إن الإمبراطور سيروس، عندما يعرف أنه يوجد من بين حاشيته من هو ذكي وقادر على تقديم رأيه، لا يصاب بالغيرة، وإنما يعطيه الحرية الكاملة في التعبير عن رأيه، ويسمح له بالحرية الكاملة في الكلمة (أي بالصراحة). ولا يكتفي بإعطائه الحرية الكاملة في الكلمة، وإنما يكافئه، بل أكثر من هذا إنه يُشرِّف كل الذين أظهروا قدرة على نصحه كما يجب. ومن خلال هذه الحرية التي يعطيها لمستشاريه الأكثر ذكاء، يسمح بذلك بإظهار قدرات مستشاريه، وكل ذلك يعود بالمصلحة على الجميع. ويختم النص بالقول، لهذه الأسباب إنّ ازدهار الفرس يعود إلى الحرية (eleutheria) والصداقة (philia)، والآراء المشتركة، وتعاون الجماعة (koinonia)[13].

وعليه، إنني أعتقد أن هذا النص مهم للغاية؛ لأنه يتضمّن عدداً من القيم والسمات الخاصة بالصراحة، وفي الوقت نفسه أحدث تحولاً في هذه السمات؛ حيث ربط الصراحة بسياق مختلف. ويتمثل هذا السياق في الحكم الأوتوقراطي. وبالفعل، في الصراحة الديمقراطية لكلّ واحد الحق في الكلمة. وكان يتوجب على الذي يتحدّث أن يكون هو الأقدر، وكانت هذه واحدة من المشكلات الخاصة بممارسة الديمقراطية. وفي هذا النص، نجد أنّ هنالك المشكلة نفسها وهي: أن من بين المستشارين هنالك من هو أجدر من الآخرين. ويتوجب على الأمير، بل إنّ من بين وظائف الأمير؛ أن يميز من بين مستشاريه مَن هو الأقدر والأجدر والأكثر ذكاء.

ثانياً، يوجد في الصراحة الديمقراطية -وهذه هي مشكلتها الداخلية-

ذلك الخطر الذي يتهدد المتحدث عندما يصبح قوله موضوع اتهام، وخاصة إذا أخفق في مقترحه الذي اعتمده المجلس. في مثل هذه الحالة، يواجه المتحدث خطر الإبعاد من المدينة، وبذلك يفقد حقوقه في المواطنة... إلخ. ونرى الخطر نفسه في مجال الحكم الأوتوقراطي، ولكن له طبيعة مختلفة، وذلك لأن مهمّة الأمير تقتضي -وهذا ما قام به سيروس بالفعل- أن لا يُعرِّض الذي تحدث أمامه للتهديد إذا عبَّر عن رأيه بحرية. يعطي سيروس: «الحرية الكاملة في التعبير» و«يشرِّف أي واحد قادر على نصحه»[14]. وهنا، لدينا ما يمكن أن نسمّيه ميثاق الصراحة؛ أي على الحاكم أن يفتح المجال الذي يمكن من خلاله أن يعبّر مستشاره عن القول الحق، وأن يلتزم بعدم معاقبته، بما أنّه قد التزم بفتح المجال للحرية.

وأخيراً، هنالك عنصر ثالث من المهمّ التذكير به وهو: أنّ الميزة الخاصة للصراحة الديمقراطية تتمثل في أنها لا تمارس إلا وفقاً لشرط أساسي هو أن بعض المواطنين يتميّزون عن غيرهم، ومن ثَمَّ يتفوّقون في مجلس الشعب، ومن الممكن أن يقودوه. لقد كانت الصراحة في المساواة الديمقراطية مبدأً للاختلاف، أو -إذا شئتم- مبدأً للقطيعة. ولكن الصراحة هنا، كما ترون ذلك في إمبراطورية سيروس، تُعدُّ شكلاً جلياً لعملية شاملة تضمن، بحسب أفلاطون، الأداء الجيد للإمبراطورية، ومختلف المراتب القائمة بين الملك والآخرين، بين حاشيته وبقية المواطنين، بين قادة الجيش والجنود، بين المنتصرين والمنهزمين، كل هذه الفئات المختلفة تعوض بمجموعة من العلاقات التي عينها النص بأنها علاقة صداقة. إن الصداقة هي التي توحد بين المنتصرين والمنهزمين، وهي التي توحد بين قادة الجيش والجنود، وهي التي تجعل الأمير يستمع للكلمة الحرة التي ينطق بها مستشاره [...] وهكذا، وكما يقول النص، تعمل الإمبراطورية وفقاً لمبدأ الحرية (eleutheria)، ولكنه مبدأ يختلف دستورياً عن الحقوق السياسية المتساوية؛ لأنه يقوم فقط على مبدأ حرية الكلمة. وستؤدي حرية الكلمة هذه إلى

الصداقة، وهذه الصداقة هي التي تضمن الجماعة[15] في الإمبراطورية بين المنتصر والمنهزم، بين الجندي والضابط، وبين المستشار وبقية سكان الإمبراطورية، وبين الملك والحاشية. وتُعدُّ حرية الكلمة هذه، وهذه الصراحة، بمقام الشكل الملموس للحرية في النظام الأوتوقراطي، وبها تتأسس الصداقة بين مختلف مستويات ومراتب الدولة، والتعاون أو الجماعة التي تضمن وحدة الإمبراطورية برمتها.

وأخيراً النص الثالث، وهو نصّ نقرؤه كذلك في (**القوانين**)، الكتاب الثالث، الفقرة (835) وما يليها. في هذا النص الذي يدعو كثيراً إلى الفضول، كما تذكرون، إن الكتاب الثالث من (**القوانين**) يعالج ما يمكن أن نسميه ضمان النظام الأخلاقي والديني والمدني للمدينة. والجزء الأول من الكتاب الثالث يخص تنظيم الحفلات الدينية، والجوقة الفنية والفرق الموسيقية، والتمارين العسكرية، ثم التشريع ونظام المتع، ولاسيما ما تعلق بالحياة الجنسية. والفقرة الخاصة بالصراحة توجد في قلب هذه السلسة من الاعتبارات؛ إنها تقع بين الحفلات الدينية والممارسات العسكرية من جهة، وبين النظام الجنسي. نقرأ هذه الفقرة في بداية الكتاب المذكور والخاص بهذه الممارسات (الحفلات الدينية، الجوقة، التمارين العسكرية... إلخ) الضرورية للمدينة، وكلّما كانت ناقصة، لا تشكل المدن تنظيماً حقيقياً، [وإنما] هي مجرد تجمعات فردية مختلطة فيما بينها وتتصارع في شكل «زمر»[16]. يجب، إذاً، أن تتوافر هذه العناصر المختلفة حتى تشكّل المدينة تنظيماً متناسقاً، وتتمثل هذه العناصر في: الحفلات الدينية، والجوقة الفنية، والتمارين العسكرية، وكذلك الحياة الجنسية، ونظام جيد من الحياة الجنسية. والحال هذه، ما العمل من أجل أن تكون هذه الوحدة قائمة، وهذا التنظيم الاجتماعي موحداً وصلباً؟ يجب أن تكون هنالك سلطة، كما يقول، تمارس طواعية على الناس الذين يقبلون بها طواعية أيضاً؛ سلطة يقبل بطاعتها الناس، ويرغبون بالفعل في طاعتها. وهذا يؤدي إلى أن يكون المواطنون

على اقتناع، وأن يكونوا شخصياً على اقتناع بصلاحية القوانين التي تُفرض عليهم، والتي يتحملونها، بطريقة ما، على حسابهم الخاص. وفي هذه اللحظة، تظهر ضرورة الصراحة. إنّ الصراحة هي هذا الخطاب الحقيقي الذي يجب أن يؤديه شخص ما في المدينة من أجل إقناع المواطنين بضرورة الطاعة، أو على الأقل الطاعة في هذا الجزء من نظام المدينة الذي يصعب الحصول عليه، والخاص تحديداً بالحياة الفردية للمواطنين وحياة أرواحهم/ أنفسهم، أو بالأحرى حياة أجسادهم، بمعنى حياة لذاتهم ومتعهم. وهكذا، إن أفلاطون، في الوقت الذي يشرع فيه في تحليل التشريع الجنسي، يقول: «ولكن هنالك موضوعاً في غاية الأهمية، ومن الصعب حقاً أن نوعز إلى أنفسنا الانتباه فيه، إنّ هذا العمل في الحقيقة هو خاص بالإله، إذا كان من الممكن فعلاً أن نتلقى منه الأوامر، ومن المحتمل، كما هو الحال، أن نحتاج إلى رجل شجاع يقول الصراحة قبل كل شيء لكي يعلن اعتقاده بالصالح العام للمدينة/ الدولة والمواطنين، ويضع التنظيمات اللازمة، ويستطيع أن يقول "لا" في وجه النفوس الفاسدة، ويقف وحيداً مخلصاً دون أن يكون هنالك مخلوق على الأرض يقف لمساندته»[17]. إنّ هذا النص يدعو إلى الفضول، لأننا، مرة أخرى، في حالة وصف المدينة المثالية، وفيها يمكننا أن نفكر في تنظيم المدينة نفسه، وفي القوانين المنتظرة، وفي مراتب القضاء، وفي الطريقة التي حددت بها الوظائف، كلّ هذا يشكّل نوعاً ما الرابط الأساسي بين تنظيم المدينة والحقيقة. إنّ الحقيقة حاضرة في ذهن المشرع، فهل يكون محتاجاً، عندما يصمّم نظامه التشريعي، إلى شخص آخر ليقول الحقيقة؟ والحال أنّ هذا هو الذي نراه يظهر في هذا النص. نحن في نظام من القوانين، وكل شيء قد تم ترتيبه، والمشرعون في أفضل حال. ولكن ما إن نطرح مسألة حياة الأفراد، وحياة أجسادهم ورغباتهم حتى نكون في حاجة إلى الآخر. ومن الأفضل، بطبيعة الحال، أن يكون إلهاً، ولكن إذا لم يكن هنالك إله، فإنّه يجب أن يكون هناك على الأقل إنسان. فما الذي

يتوجب على هذا الإنسان أن يقوم به؟ حسناً، إنّ هذا الذي يكون وحيداً، ومن دون مساعدة من أحد، ويتحدث باسم العقل، سيتوجّه إلى الناس بكلّ صراحة ويقول لهم الحقيقة، حقيقة تقنعهم، وتجعلهم يتصرفون كما يجب. لدينا هنا، فيما أعتقد، فكرة عن نوع من الصراحة الإضافية التي لا يمكن لأيّ تنظيم للمدينة، ولأي نظام قانوني، مهما كان معقولاً، أن يضمنها. وسواء تعلق الأمر بالمدينة المثالية، أم بالنظام الكامل، وسواء تعلّق الأمر بالقضاة الذين يتمتعون بتكوين فائق، أم تعلق الأمر بوظيفتهم التي يمارسونها على أحسن وجه، فإنّه، مع ذلك، يتوجب أن يكون هنالك خطاب حقيقي إضافي، ويتوجب أن يكون هنالك شخص يتوجه إليهم بكل صراحة، ويحدثهم حديث العقل والحقيقة حتى يقنعهم، وحتى يتصرفوا كما يجب، وذلك وفقاً لنظام المدينة وللتنظيم المنسجم للمدينة. وهذا الشخص الصريح الإضافي، بوصفه قائداً أخلاقياً للأفراد في كليتهم، هو الذي يعينه النص أو يتحدث عنه النص. وهنا، أيضاً، ترون أن الصراحة تظهر في كامل تعقدها وفي تمفصلها المزدوج: الصراحة هي ما تحتاج إليه المدينة حتى تكون قابلة للحكم، ولكنها أيضاً هي ما يؤثّر في أرواح المواطنين حتى يصبحوا مواطنين كما يجب في المدينة، حتى وإن كانت المدينة في حاجة إلى الحكم.

سيكون لدينا، بطبيعة الحال، نص **(جورجياس)** (Gorgias)[18]، الذي أرغب في شرحه هذا الصباح، ولكن، على كلٍّ، سنعود إليه عندما نتحدث عن مسألة قيادة أرواح الأفراد. إنّه نص يقدم للصراحة بشكل منفصل كلية عن المسألة السياسية، ويتحدث عن الصراحة بوصفها اختباراً للروح ضد روح أخرى؛ أي الصراحة بوصفها الوسيلة التي بها تستطيع الحقيقة أن تنتقل من روح إلى روح أخرى. وعلى كلّ حال، في هذه النصوص الثلاثة لأفلاطون التي حدّثتكم عنها، بالإضافة إلى نص **(جورجياس)**، ما أردت أن أبيِّنه لكم هو انفصال الصراحة عن المسألة السياسية، أو بالأحرى انفتاح مشكلة الصراحة على عدد من الوجوه والصور؛ وأن هذه الصراحة المدنية أو

السياسية المرتبطة بالديمقراطية، وبمسألة تفوق أحدهم على الآخرين؛ هذه المسألة الخاصة بالصراحة قد أخذت ملامح جديدة في نصوص أفلاطون. إنها، من جهة، مسألة الصراحة في سياق آخر غير السياق الديمقراطي، إنّها مسألة الصراحة بوصفها فعلاً يجب القيام به ليس فقط على جسد المدينة كله، وإنما على روح الأفراد، سواء تعلق الأمر بروح الأمير أم تعلق الأمر بروح المواطنين. وسنرى أخيراً أنّ مسألة الصراحة تظهر بوصفها مسألة الفعل الفلسفي بمعناه الدقيق.

وهذا هو الموضوع الذي تقدّمه بوضوح سلسلة أخرى من نصوص أفلاطون التي أودّ أن أحدثكم عنها في الساعة الثانية من هذا الدرس؛ يتعلق الأمر بالرسائل، وهي نصوص أفلاطونية تُبين بوضوح كيف أنه، بوصفه فيلسوفاً، وانطلاقاً من الفلسفة، يمكن للصراحة أن تتبدّى وتظهر. وهذا هو ما سأحاول أن أشرحه لكم بعد قليل.



الهوامش

(1) Isocrate, Discours, t.III, »sur la paix«, 2. Trad. G. Mathieu, éd.citée, p.12.

(2) انظر سابقاً، درس 12 كانون الثاني/ يناير.

(3) Platon, La République, livre VIII, 555b-557a, trad. E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres,1934, pp.23-25.

(4) Id., 556c-d, pp.24-25.

(5) Id., 557a, p.25.

(6) Id., 557b, p.26.

(7) Id., 558a, p.27.

(8) Id., 558b.

انظر كذلك: أفلاطون، **الجمهورية**، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية-مصر، 2005، ص457.

(9) Id., 558d-561b, pp.28-32.

(10) Id., 561b, p.32.

(11) Id., 561, p.33.

(12) Platon, Les Lois, livre III, 694, trad. L. Robin, Œuvres complètes, t. II, Paris, Gallimard »La Pléiade«; p.732.

(13) Id., 694a.b.

(14) Ibid.

(15) انظر الإحالة السابقة في رقم 13.

(16) Platon, Les Lois, livre III, 832c, trad. E. des Palaces, Paris, Les Belles Lettres, 1965, p.71.

انظر كذلك: أفلاطون، **القوانين**، ترجمة حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986، ص381.

(17) Id., 835b-c, pp.74-75.

(18) انظر لاحقاً درس 9 آذار/ مارس، الساعة الثانية.



درس 9 شباط/فبراير
الساعة الثانية

رسائل أفلاطون: وضعيتها - دراسة للرسالة الخامسة: صوت الدساتير؛ أسباب عدم الالتزام - دراسة للرسالة السابعة - قصة ديون - السيرة الذاتية لأفلاطون السياسية - الرحلة إلى صقلية - لماذا قبل أفلاطون: الفرصة، والصداقة، والفعل.

[...]* أريد الآن أن أحدّثكم عن نصوص كثيرة نجدها في رسائل أفلاطون، أو منسوبة إلى أفلاطون؛ إنها رسائل مهمّة؛ لأنها تُعدّ بمقام وثائق تشهد إمّا على الدور الفعلي لفلاسفة المدرسة الأفلاطونية في الحياة السياسية

---

* بدأ الدرس على النحو الآتي:
- لا يتعلق الأمر باعتراض نظري، ولكن ما أودّ الإجابة عليه الآن هو شأن عملي. في الحصة السابقة، قال لي أحدهم: إن درساً لساعتين أمر طويل بعض الشيء، ثم إننا نتوقف لخمس دقائق، وعندما نستأنف نشعر بنوع من الانقطاع...إلخ. فماذا تقترحون؟ شخصياً أفضل هذه الصيغة.
- النظام المقترح مناسب، يجب أن نستريح قليلاً.
- موافقون على حصّة لساعتين مع توقف قليل؟ هنالك إمكانية لساعة ونصف دون توقف... لا، ماذا تفضلون؟ يجب القول إنّ ذلك متعب بالنسبة إلى الضحية! (يضحك). إذاً سنواصل على هذا النهج. لست سعيداً لما يحدث هنا، وبكل ما أرويه لكم هذا الصباح. حقاً، إن تحليل النصوص يتطلب أن يُجرى في حصص خاصة. والحديث عن نصوص لا نراها، ولا يمكن مناقشتها أمر...

لليونان، وإما، على الأقل، على الطريقة التي يفكّرون بها في هذا التدخل المحتمل، وكذلك الطريقة التي يرغبون من خلالها أن يعترف بهم بوصفهم لاعبين في المجال السياسي اليوناني ودور المنطوقات الحقيقية. تعلمون أن رسائل أفلاطون هي عبارة عن نصوص تثير الكثير من السجال، وهذه الرسائل، التي جُمعت في زمن متأخر من العصر القديم، في مرحلة جمع الرسائل، سواء تعلّق الأمر برسائل افتراضية أم حقيقة، تشكّل جنساً أدبياً مهماً للغاية. وخلال وقت معين، وتقريباً طول القرن التاسع عشر، رُفِضت حقيقة كلّ هذه الرسائل، وذلك من خلال نقدٍ قاسٍ. لكننا الآن نقبل، بشكل عام، أن الرسالة السادسة والرسالة السابعة الكبرى، وكذلك الرسالة الثامنة، رسائل حقيقية، أو على الأقل هي رسائل كُتِبت من قبل مقرّبين جداً من أفلاطون، في حين أن الرسائل الأخرى هي بالتأكيد كُتِبت في زمن متأخر، ولم تُكتب من قبل أفلاطون ولا من قبل المحيط المباشر لأفلاطون. ولكن مع ذلك، إن الرسائل في مجملها لها أهميتها، وذلك بالنظر إلى أنها تصدر في مجموعها عن أوساط أفلاطونية، وتبين الطريقة التي تنظر بها الأكاديمية إلى النشاط الفلسفي على أنه مجال لا يقتصر على التفكير في الشأن السياسي فحسب، وإنّما أقول، مجال للتفكير والتدخل السياسي سواء كان ذلك أيام أفلاطون وهو على قيد الحياة، أم بعد وفاته. وهنالك واقع ثابت هو أن فلوطارخوس [يذكر]، في نصّ مناهض أو مضاد للأبيقورية، وهذا النص هو: **(ضد كلوتس)** (Contre Colothes)[1]، أنه في الوقت الذي يهزأ فيه الأبيقوريون من السياسة، كان فيلسوف مثل أفلاطون وتلامذته يهتمون أكثر بالحياة السياسية، وتقديم النصح لمعاصريهم، وهذا ما يعطيهم قيمة. كما يذكرنا بمختلف التلاميذ الذين أرسلهم أفلاطون وهو على قيد الحياة ليقدموا النصائح لمختلف الحكام. إذاً، لننظر في هذه النصوص بعيداً عن مسألة أصالتها، وإنما بوصفها شهادة على هذا التدخل السياسي، مع الإشارة بالتأكيد إلى أنّ هذه التدخلات السياسية الأفلاطونية، ولاسيما ما بعد الأفلاطونية، تقع في سياق سياسي

يتميز بتقهقر المدن والديمقراطيات اليونانية؛ إنّها مرحلة تشكل الملكيات الهيلينية الكبرى، التي تحولت فيها المشكلات السياسية وانتقلت من الساحة العامة أو الأغوره (agora) إلى البلاط أو ساحة ومجلس الأمير. فحتى وإن بقيت ديمقراطية المجالس تعمل، انتقلت المشكلات السياسية الكبرى من الساحة العامة، التي أصبحت نوعاً من المجالس المصغرة، إلى بلاط وساحة الحكام والملوك. وأصبح دور الفلسفة في البلاط أو في مجلس الحاكم هو الذي سيشكّل الآن الرهان. وأصبح المشهد الآن هو مشهد الحاكم، ومشهد البلاط، ومشهد الذين يحيطون بالملك، أو مشهد الحاشية. وهنا، سيتأسّس المشهد السياسي لقرون بلا شك؛ بل يتأسس المشهد السياسي الكبير. [من] كلّ هذه الرسائل، أريد أن أنظر في رسالتين أو ثلاث رسائل.

لا تُنسب الرسالة الأولى إلى أفلاطون، لكنها قديمة جداً. وفي تقديري إنّها مهمة للغاية. هذه الرسالة هي الرسالة الخامسة، وهي رسالة ليست لأفلاطون، ومن ثَمَّ إنها ليست رسالة حقيقية، وهذا لا يعني أنها لم تكتب من قبل الأفلاطونيين. هذه الرسالة، مثلما هو الحال بلا شك بالنسبة إلى الرسالة السابعة التي تُنسب إلى أفلاطون، هي رسالة افتراضية، بمعنى موجّهة لتكون في شكل بيان، أو منشور، أو مقال صغير، أو رسالة عامة إذا شئتم، وبوساطتها نُشهد الجمهور، و، على كل حال، الجمهور المتعلم. هذه الرسالة السابعة مهمّة، وذلك للسبب الآتي: لقد كانت موجّهة إلى بارديكس (Perdiccas) وهو أخٌ لفيليب (Philippe)، الذي حكم مقدونيا بعض الوقت. تفترض الرسالة أنّ أفلاطون قد أرسل تلميذه اوفريوس (Euphraius). أقول «تفترض». وبالفعل أرسل أفلاطون تلميذه اوفريوس، ولكن من المحتمل جداً، بل من المؤكّد أنّ الرسالة لم ترسل فعلياً إلى بارديكا في الوقت الذي أرسل فيه أفلاطون بالفعل تلميذه اوفريوس. إنّ نص الرسالة متأخر، ويتحدث عن قيام أفلاطون بإرسال تلميذه اوفريوس. تطرح هذه الرسالة سؤالين متعلقين بدور الفلسفة والفيلسوف بوصفه [مستشاراً] سياسياً. السؤال الأول: ماذا يعني

تقديم نصائح سياسية للدساتير وللحكومات التي تختلف اختلافاً كبيراً في ما بينها؟ أليس دور المستشار هو اقتراح سياسة فضلى (الدستور الأفضل)؟ إنّ هذا السؤال لم يُطرح هكذا، أو لم يُطرح بهذه الطريقة المباشرة أو العنيفة من خلال هذا النص، ولكن من الواضح أن النص يجيب عن هذا السؤال. فهل من المناسب أن نقدم النصائح لأيِّ حكومةٍ كانت سواء كانت حكومة ملكية أم حكومة الأقلية؟ أليست قضية الفيلسوف هي التعبير عن أفضل حكومة ممكنة؟ وللإجابة عن هذه الأسئلة المضمرة التي تخترق النص -وهو نص قصير يتألف من ثلاث صفحات- يقول أفلاطون الآتي: يجب مقاربة كل دستور (كل سياسة) بكائن حي. وككل كائن حي، إن لكل دستور أو سياسة صوتها الخاص (phone). إنّ لها صوتها الخاص، وعندما تستعمل السياسة صوتها الخاص، ذلك الصوت المناسب بالطبيعة، والممنوح لها طبيعياً من أجل الحديث أو الكلام، وعندما تتكلم السياسة بصوتها الخاص من أجل مخاطبة الناس، أو عندما تتوجه إلى الآلهة، حسناً، فإنّها في هذا الوقت نفسه ستزدهر وتحافظ على نفسها وستُنقذ. في المقابل، عندما تقلد السياسة صوت سياسة أخرى فإنّها في هذا الوقت تخسر أو تخفق[2].

إنّ هذا المقطع مهم؛ لأنه يجب أولاً مقارنته بنص [في]: (**الجمهورية**)، يتحدث أيضاً عن الصوت والسياسة، وعلى كل حال، عن الصوت والطريقة التي يتشكّل بها كما يجب في الجسد السياسي. ونقرأ هذا النص في: (**الجمهورية**)، وفي الكتاب السادس (493 أو ما يليها). يقول في هذا النص إنّ مجموع المواطنين، أو الجمهور (plethos)، يشبه الحيوان؛ ومن يريد قيادة جمهور المواطنين مجبرٌ على معرفة صوت هذا الحيوان الذي يشكّل جمهور المواطنين، بمعنى ما. يجب فهم كثرته، وكذلك غضبه ورغباته، وعند ذلك يمكن قيادته[3]. لكن ما نجد في نص (**الجمهورية**) هو أن هذا التحليل الخاص بالدور الذي يجب أن تؤديه الحكومة تجاه هذا الصوت هو تحليل نقدي. والصفة النقدية تعني أولاً أن الأمر لا يتعلق بالسياسة تحديداً،

وبالدستور على وجه الدقة، وإنما يتعلق بالجمهور، وبهذا الجمهور الذي لا شكل له أو عديم الشكل (amorphe)، أو بالأحرى متعدد الأشكال (polymorphe)، والذي يتكون منه مجلس المواطنين، أو جمهور المواطنين عندما يجتمعون. وما هو هذا الصوت الذي يُسمعه هذا الجمهور؟ إنه صوت الغضب، كما يقول النص، وصوت الشهوات والرغبات؛ أي بمعنى صوت كلّ ما هو غير عقلاني. والقائد السيئ هو تحديداً ذلك الذي يتعلم فهم هذا القاموس، ويستجيب له، ومن ثم يقود هذا الجمهور باتجاه شهواته ورغباته.

وبالنسبة إلى هذا النص، إن النص الذي قرأناه في الرسالة الرابعة، كما رأيتم، مختلف، على الرغم من هذه المقارنة مع الجمهور. وذلك لأن النص الذي قرأناه في الرسالة الرابعة نرى فيه أولاً أن ما يناقشه ليس «الجمهور» وإنما «السياسة»، بمعنى الدستور وما يتمفصل عنه من أشكال، سواء تعلّق الأمر بالديمقراطية أم الأرستقراطية، أو حكم القلة، أو الملكية. إنّ الأمر يتعلّق بالسياسة في بنيتها. ولهذه السياسة صوت يجب أن يتطابق مع ما هو جوهري في السياسة. وعندما يكون الصوت مصمماً على صورة أو نموذج دستور آخر، بدلاً من أن يكون مطابقاً لجوهر سياسته، وبتعبير مغاير، إنّه عندما يذهب شخص ما إلى هذه المدينة، وعندما يقوم ويتحدث لغة دستور آخر، في هذه الحالة تبدأ الأمور في الانحراف، وبذلك تخسر المدينة أو الدولة. وفي المقابل، إذا تطابق الصوت مع السياسة، فإنّ الدولة/ المدينة ستسير حينئذٍ على أحسن حال. وعليه، يمكننا أن نتساءل: لماذا قدم أفلاطون هذا التحليل في هذه الرسالة القصيرة التي يعلن فيها، أو يفترض أن يعلن فيها لبارديكس، إرسال مستشار له. يجب أن نفهم هذا النص بمختلف مستوياته الدلالية. بطبيعة الحال، في هذا البيان، الذي لم يكتب من أجل بارديكس، وإنما من أجل المستمع، إنّ الأمر يتعلق بالقول: نعم، إنّني قادر، وأجد من المنطقي والطبيعي إرسال مستشار إلى حكومة ما، سواء كانت ملكية أم أوتوقراطية، وذلك لأن المشكلة لا تتعلّق بتحديد أفضل

دستور، وإنما يتعلق الأمر بأن تعمل كلّ سياسة بحسب جوهرها. وهنا نرى بوضوح تام ذلك الموضوع الذي أثرته قبل قليل وهو: لا تؤدّي الصراحة دورها فقط في إطار الديمقراطية، ولكنْ هنالك مشكلة الصراحة، وإذا شئتم، هنالك مشكلة الصراحة التي تطرح على أيّ نظام حكم كائناً ما كان.

ثانياً، ترون أنّ إرسال هذا المستشار، والفيلسوف، وتلميذ أفلاطون، جاء ليحلّ محلّ هذا الصوت. وعليه يُطرح سؤال حول الصوت: [ما] وظيفة هذا المستشار المرسل إلى بارديكس؟ مع أن النص لا يشير إلى ذلك مباشرة، فإنّ وجود وحضور هذا التطور الخاص بالصوت يبين بجلاء أنّ دور الفيلسوف المرسل هو أن يسهر على أن يكون الصوت متمفصلاً مع السياسة، وأن يكون الدستور مطابقاً لما هو هذا الدستور. وهذا ما يقوم به الفلاسفة: صوغ وتفصيل ما يُقال في الدولة، بشكل يكون فيه ما قيل مطابقاً بالفعل لطبيعة تلك الدولة. ووحده الفيلسوف يستطيع القيام بذلك، بما أنّه هو وحده يعلم ما تتطلبه طبيعة كلّ دولة. ولكن دوره، ليس، والحالة هذه، أن يقول ما هي أفضل دولة حتى وإن طُرح عليه هذا السؤال. وبوصفه مستشاراً، عليه أن يترك جانباً هذا السؤال المتعلق بأفضل دولة ممكنة، كل ما يجب عليه هو أن يركز نظره على جوهر كلّ سياسة، ومن ثَمَّ -وهذه هي الصراحة، وقول الحق- عليه أن يعمل بطريقة يكون فيها الصوت الذي يتشكّل في المحادثات وفي الحوارات، وفي مختلف الآراء التي تُطرح، وفي مختلف القرارات التي تُتَّخذ، كلّ هذا يجب أن يتطابق ويتفق مع السياسة. إنّه حارس صوت كلّ دستور. وعليه أن يسهر على أن يكون الصوت مطابقاً لجوهر الدستور. وهذا هو قول الحق الخاص بالفيلسوف والمستشار. هو لا يقول الحق عن طبيعة الدول، هو يقول الحق بطريقة يكون فيها ما يُقال عن دولة ما مطابقاً لحقيقة هذه الدولة.

ودائماً في هذه الرسالة، ثمة سؤال آخر مطروح، واعتراض ظاهر آخر وُجِّه إلى أفلاطون وإلى الأفلاطونيين، وتحاول الرسالة الإجابة عنه. لقد كان

السؤال الأول هو إذاً: كيف يمكن أن نرسل فيلسوفاً مستشاراً لحاكم أوتوقراطي؟ لقد عرفتم الإجابة. والسؤال الثاني هو: لماذا لم يقدم النصائح إلى أثينا نفسها؟ ففي الوقت الذي يلتزم فيه الصمت في أثينا (أفلاطون أو فلاسفة الأكاديمية)، لماذا يتوجه إلى ملك ويقدم له المشورة والنصح؟ حسناً، إنّ الجواب المنسوب إلى محرّر نصّ أفلاطون هو: لقد تعوّد الشعب في أثينا، منذ وقت طويل، على العادات السيئة، حيث إنه من غير الممكن إصلاحه. وإذا أراد أفلاطون أن يقدم نصائحه إلى الشعب اليوناني البعيد جداً في الوقت الراهن عن الحقيقة، فإنّه يخاطر بحياته من أجل لا شيء[4]. ولدينا هنا صورة وإحالة إلى الصراحة الفاسدة والمشوهة في دولة أو مدينة ديمقراطية. ففي المدينة الديمقراطية لأثينا، إن الأمور قد بلغت درجة لا يمكن لنا فيها أن نتكلم، وأن نسهر على أن يتطابق الصوت مع ما هو جوهري مع الديمقراطية. لقد بلغت الأمور درجة؛ حيث إنه إذا ما حاول شخص ما أن يسمع صوت الديمقراطية الحقيقية في ظلّ هذه الديمقراطية الضائعة، فإن هذا الشخص يخاطر بكل ما يخاطر به الصرحاء، ولكنها مخاطرة لا طائل منها؛ لأنها لا تؤدي إلى أي فعل ممكن، ولا يمكن لها أن تؤدي إلى تغيير ممكن. نحن نُعرِّض أنفسنا من أجل لا شيء، وهذا هو [ما] يرفض أفلاطون القيام به. وهذا هو السبب الذي جعله يصمت في أثينا حيث أصبحت الصراحة غير ممكنة. ولكنه يرسل، أو هو مدعوٌّ إلى إرسال تلميذه إلى بارديكس؛ لأنه يأمل أنّه يقدر على إسماع صوت الملكية الحق إلى ملك مستعد لأن يسمع خطاب الفيلسوف. هذا ما نقرؤه في الرسالة الخامسة.

أريد الآن أن أنتقل إلى الرسالة السابعة، التي هي، بطبيعة الحال، الرسالة الكبيرة التي يروي فيها أفلاطون سيرته الحقيقية بوصفه مستشاراً سياسياً، ويقدم فيها، في الوقت نفسه، نظريته لما يمكن ولما يجب أن يقدمه الفيلسوف من استشارة سياسية لطاغية ما. واعذروني، فإنّني سأذكركم باختصار بالسياق التاريخي الذي كان معقداً نوعاً ما، وسأحاول أن أكون

مقتصداً وموجزاً، وأن لا أضيع في التفاصيل. كما تعلمون، إن الأمر يتعلق بالعلاقة بين أفلاطون ودونيس السراقوسي، وبأفلاطون ودونيس الشاب. تتذكرون الوضعية. لدينا، إذاً، هذا الطاغية السراقوسي وهو دونيس القديم (أو الأول)، الذي مارس على سرقسطة حكماً طغيانياً واستبدادياً، وهيمن على سرقسطة كلّها أو على جزء منها. ودونيس القديم هذا تزوج في شيخوخته بامرأة شابة لها أخ شاب هو ديون. إذاً لدينا شخصيتان: دونيس القديم وديون الصهر الشاب لدونيس.

عندما مات دونيس، قام ديون بدعوة أفلاطون إلى صقلية؛ حيث سبق له أن تعرّف إليه في رحلته الأولى. ولقد طلب من أفلاطون العودة إلى صقلية ليعمل مستشاراً سياسياً وتربوياً في الوقت نفسه لدونيس الشاب (أو الثاني)؛ أي ابن دونيس القديم (الأول)، ووريث الحكم. ولم يكن لقاءً موفقاً، ولقد رواه فلوطارخوس، وأحلت إليه سابقاً. نتج عن هذا اللقاء إبعاد ديون، ورجوع أفلاطون إلى اليونان. ولكن، بعد وقت قصير، استدعى دونيس الشاب من جديد أفلاطون، وقال له: حقاً أنني أبعدت ديون، ولكنني سأستدعيه من جديد، بشرط أن تعود أنت. وهكذا ذهب أفلاطون إلى صقلية للمرة الثالثة. وهنا كذلك ساءت الأمور، فعاد أفلاطون من دون أن يطبّق الاتفاق مع دونيس القاضي بعودة ديون إلى سرقوسة، وأن يستعيد حقوقه. إذاً، إنّ أفلاطون سيرجع للمرة الثالثة إلى اليونان، بعد رحلته الثالثة إلى صقلية. ولقد استمر الصراع بين دونيس وديون. وفي النهاية أُبعِدَ دونيس، وتولّى ديون الحكم. ولكن حدث انقلاب جديد: قُتِلَ ديون أثناء الحروب الداخلية التي وقعت في سرقوسة في هذا الوقت. وكتبت عائلة وأصدقاء ديون إلى أفلاطون من جديد، أو، على كلّ حال، اتصلوا من جديد بأفلاطون ليطلبوا منه التدخل بوصفه مستشاراً، وذلك للمرة الرابعة. أولها، عندما كان أستاذاً لديون. ثمّ ذهب مرتين مستشاراً لدونيس. والآن، حاشية ديون تطلب منه [القدوم]، بعد مقتل تلميذه ديون.

كُتِبَت الرسالة في هذا السياق. وهذا يعني أن الرسالة كُتِبَت في نهاية هذه المراحل المختلفة لعلاقة أفلاطون بصقلية، وستشكّل نوعاً من التقرير النهائي. يروي أفلاطون ما حدث له منذ شبابه، وسيرته السياسية، والأسباب التي أدّت به إلى القيام بما قام به. وقدم، في الوقت نفسه، نظرية المستشار السياسي. وأعتقد أنه إذا كانت قراءة (**الجمهورية**) و(**القوانين**) ضرورية في تاريخ الفلسفة والفكر السياسي، فإنّني أعتقد أنّ قراءة **رسائل** أفلاطون، ولاسيما **الرسالة السابعة**، مهمّة للغاية؛ لأنها تبين لنا الوجه الآخر للفكر السياسي لأفلاطون، الذي أريد أن أُقيم له نوعاً من الجنيالوجيا المتمثلة في الفكر السياسي بوصفه استشارة، أو الفكر السياسي بوصفه مشورة للفعل السياسي، والفكر السياسي بوصفه عقلنة للفعل السياسي، أكثر من كونه أساساً للقانون أو تنظيماً للمدينة. فلا يقف الفكر السياسي إلى جانب العقد الأساسي، وإنما يقف إلى جانب عقلنة الفعل السياسي، وإلى جانب الفلسفة بوصفها استشارة أو مشورة. حسناً، إذا كنا سنقوم بهذا التاريخ، فإنّني أعتقد، بطبيعة الحال، أن **الرسالة السابعة** تُعدُّ شيئاً مهماً.

وعليه، سألخّص قليلاً ما نجده في هذه **الرسالة السابعة**: أولاً، نجد كلّ هذا الجانب الخاص بالسيرة السياسية لأفلاطون. وفيه يذكّرنا بما يمكن أن نسمّيه إحباطه المضاعف وخيبته المزدوجة، وذلك لأنه عندما كان شاباً أثينياً ينتمي إلى الطبقة الأرستقراطية من جهة، وكان كذلك تلميذاً لسقراط من جهة ثانية، قد لاحظ بعض الأمور التي جرت حوله، ولاسيما حدثين أساسيين يُعدَّان مثالاً لشكلين من الحكم: أولاً، نظام أو حكم الثلاثين[1]، وثانياً عودة الديمقراطية. ويذكر هذين الحدثين باعتبارهما يمثلان تجربته الأولى في

[1] حكم الثلاثين أو الطغاة الثلاثون، هو الاسم الذي أُطلِق على حكومة أثينا بعد أن استولى الأسبرطيون على المدينة عام 404 ق.م، ولقد انتهى حكمها المرعب في عام 403 ق.م، بعدها عادت الديمقراطية الأثينية، وغادرت القوات الأسبرطية المدينة. (م).

السياسة -في المرحلة التي كان فيها شاباً للغاية- والواقع أنّ الديمقراطية الأثينية كانت مهدّدة بسبب ما ترتّب على حرب البيلوبونيز، ثمّ تعرضت لانقلاب من قبل مجموعة من الأرستقراطيين، الذين يوجد [من بينهم] كريسياس (Critias) وشارميد (Charmide)، وهما أقارب [لـ]أفلاطون -من المؤكّد أنّ شارميد كان أحد أقاربه، ولكنني لا أتذكر بالنسبة إلى كريسياس[5]- ولكنّهما، على كل حال، من تلامذة سقراط، ومن المقربين داخل حلقة سقراط. وها هم يستولون على الحكم. ويشرح أفلاطون كم كان مهتماً ومنجذباً إلى هذا الشكل الجديد من الحياة السياسية في أثينا، ولكن بسرعة خاب أمله في هذا الحكم. لقد خاب أمله نتيجة العنف الذي انفجر في ظلّ هذا الحكم، ومنه ما [أجروه] من إيقافات تعسفية. لقد طلب هؤلاء الطغاة من سقراط أن يشارك في هذه الإيقافات التعسفية، وذلك من خلال عملية قضائية غير مشروعة وغير قانونية. لقد رفض سقراط القيام بذلك. إنّ سقراط، برفضه القيام بذلك، وباعتباره فيلسوفاً، قد أعطى مثالاً للمقاومة الفلسفية لسلطة سياسية، ومثالاً للصراحة ستبقى طويلاً نموذجاً [لـ] الموقف الفلسفي تجاه السلطة: إنها المقاومة الفردية للفيلسوف. وبعد حكم الثلاثين وما عرفه من انقلاب، عادت الديمقراطية. وهنا، يذكر أفلاطون أيضاً كيف أنه تعاطف مع هذه الديمقراطية، ولكن بعد فترة، ستصبح هي أيضاً مماثلة للتجربة الأولى، وستدور مرة أخرى حول شخص سقراط: ولكن هذه المرة لا تتعلق برفض سقراط طاعة الحكومة، ليعطي مثالاً في المقاومة، وإنما سيتابع سقراط قضائياً من قبل الحكومة الديمقراطية. والسبب في ذلك زعم علاقته بالحكومة السابقة. وعلى الرغم مما أظهره سقراط من مقاومة، حُوكِم وأُعدم. إذاً، تجربتان (أوليغارشية وديمقراطية) سلبيتان الواحدة مثل الأخرى.

من هاتين التجربتين اللتين يذكّر بهما أفلاطون، يستخلص نتيجة مهمة ألا وهي: بعد هاتين التجربتين، أدرك، كما قال، أن من غير الممكن القيام بالعمل السياسي. لا يمكن القيام بالعمل السياسي، لأنه يفتقر إلى عنصرين.

أولهما انعدام الأصدقاء (philoi/hetairoi). بمعنى، في مدينة تقاد بشكل سيئ، أو ذات حكومة سيئة، إن العلاقات الشخصية كالصداقة، والعلاقات التي تربط بين الناس وتجعلهم يتشكلون في جماعات الضغط بمعنى ما، التي بسببها أو من خلالها يمكن الوصول إلى الحكم وقيادة المدينة، ولكن مثل هذه العلاقات غير ممكنة[6]. ثانياً، كما قال، نفتقر إلى المناسبات أو الفرص (kairoi). الفرصة هي تلك اللحظات والأوقات الطيبة/الجيدة. وتتحدد اللحظات الطيبة بواقع أنّها في لحظة ما يمكن أن يحدث ما يمكن أن نسميه الانفراج، والصحوة، حيث يكون وقتاً مناسباً للاستيلاء على السلطة. والحال أنّ الأمور، كما قال أفلاطون، تسير من السيئ إلى الأسوأ، وليس هنالك أية مناسبة[7]. وعليه، إنّه من دون هؤلاء الأصدقاء، ومن دون جماعة الأصدقاء هذه، ومن دون هذه الفرصة التي تحددها الظروف، من غير الوارد أن نبحث عن العمل ضمن النظام السياسي. فما العمل؟ حسناً، يقول، بما أننا قد فهمنا أن من المستحيل العمل ضمن نظام المدينة من دون أصدقاء ومناسبة، لذا يجب أن نتوصل إلى هذه الخلاصة التي صاغها، والتي نجدها، تقريباً بالكلمات نفسها في النص المعروف من الكتاب الخامس في (**الجمهورية**)، الفقرة (473 د)، المتمثلة في وجوب أن يتولى الفلاسفة الحكم. ولقد استعمل في ذلك كلمة (eis arkhas)، وهي كلمة تقنية تعني بالضبط ممارسة الرئاسة، أو ممارسة الحكم، ومنها كلمة (arkai) التي تشير إلى الاسم؛ أي إلى الحكام والمسؤولين السياسيين. إذاً، يجب أن يتولى الفلاسفة الوظائف السياسية، وأن يكونوا القادة/الرؤساء، وعلى الذين لهم الديناميكية (أو الديناميكيون كما يقول النص dunasteuontes) أن يتفلسفوا فعلياً[8]. وحده تطبيق الفلسفة على ممارسة الحكم يجعل الأمر ممكناً، وذلك عكس ما عملت على جعله أمراً غير ممكن سواء تعلق الأمر بالأوليغارشية (حكم القلة) أم الديمقراطية.

وعليه يجب أن نفهم جيداً أمراً أساسياً هو أن هذا اللجوء إلى الفيلسوف، وهذا التوافق المرغوب فيه بين ممارسة الفلسفة وممارسة

السلطة، يقدّمه أفلاطون في النص -ويجب أن نعطيه أهمية- كنتيجة لانعدام الإمكانية أو الاستحالة. بمعنى، إذا كانت اللعبة السياسية قد اعتادت الصراحة (قول الحق)، فإنّ ذلك لم يعد ممكناً الآن سواء في مجال الديمقراطية أم في مجال المدينة الأثينية. ولم يعد لقول الحق مكانته في الحقل السياسي. بمعنى إن كل ما حاولنا صياغته بشكل واضح، سواء في نص يوريبيديس على سبيل المثال، أم من خلال ايزوقراط، ومؤدّاها أنّ الصراحة يجب أن تميّز ممارسة وأفعال بعض المواطنين باعتبارهم مواطنين في علاقتهم مع غيرهم من المواطنين. حسناً، إنّ هذه الصراحة لم تعد تعطى من قبل المواطنة، كما لم تعد تقدم من قبل المتفوقين أخلاقياً أو اجتماعياً، ويمارسها بعض المواطنين على مواطنين آخرين. إنّ الصراحة [...]، وقول الحق في النظام السياسي، لا يمكن أن يتأسس إلا على الفلسفة. ولا يعود ذلك فقط إلى أنّ الصراحة أو قول الحق يحيل إلى خطاب فلسفي خارجي، ولكن لأن قول الحق في المجال السياسي لا يمكن أن يكون إلا قول الحق فلسفياً. وقول الحق الفلسفي وقول الحق السياسي يجب أن يتماهيا، وذلك بالنظر إلى أنّ أيّ عمل سياسي، ولقد كان أفلاطون شاهداً على بعضه، لا يمكن أن يضمن قيام مثل هذه الصراحة. فلم تعد ممكنة هذه اللعبة الخطرة والمهلكة التي حدثتكم عنها. إن هذا الحق الفلسفي المطلق على الخطاب السياسي هو، في تقديري، موضوع مركزي في مفهوم أو تصور أفلاطون.

وبعد هذا التذكير القائم على السيرة الذاتية في مرحلة الشباب، ومن خلال تجاربه السياسية، والنتيجة التي انتهى إليها بالنسبة إلى العلاقة بين السلطة والسياسة، ذكر أفلاطون رحلتيه إلى صقلية. فتحدث عن الأولى التي قام بها بشكل شخصي، وعندما التقى ديون الذي كان شاباً ويعيش تحت حكم دونيس القديم أو الأول، وكان يهتم بالفلسفة. ويذكرنا، من جهة، بكم كان مذهولاً بحالة الإفراط، والبذخ، والتفسخ الأخلاقي الذي تعيش فيه سرقوسة، وكذلك الذين يحيطون بدونيس الأول. وكم كان مذهولاً من جهة

أخرى بفضائل ومميزات الشاب ديون[9]. ثم ذكر تقرب ديون نحو أفلاطون، وذلك بعد موت دونيس الأول، وتولي الحكم من قبل دونيس الثاني أو الشاب. وهنا يلتفت ديون إلى أفلاطون (وهذا ما يذكره أفلاطون)، ويقول له أولاً إن دونيس الشاب (الطاغية الجديد، المستبد الجديد، أو على كل حال العاهل الجديد لسرقوسة) وحاشيته على استعداد لأن يستمعوا لدروس في الفلسفة[10]. ويقول أفلاطون، مذكراً بما قال له ديون في أسلوب مباشر: لم يحدث أن كانت الظروف مناسبة حتى نتمكن من تحقيق «الاتحاد بين الفلسفة وقيادة المدن الكبرى بالأشخاص أنفسهم»[11]، وذلك بفضل دونيس الشاب وحاشيته. إذاً، لدينا هنا التحديد الدقيق لمعنى الفرصة التي كانت تنقص في التجارب الديمقراطية أو الأوليغارشية في أثينا. لدينا هنا مناسبة[12] تتمثّل في تولّي عاهل شاب السلطة واستعداده للاستماع إلى الفلسفة، ومن ثَمَّ بمقدورنا أن نحقق هذا الاتحاد المتمثل في ممارسة الفلسفة وممارسة السلطة، التي يعتقد أفلاطون الآن أنها الطريقة الوحيدة لأن يؤدي قول الحق دوره في النظام السياسي. ويضيف أفلاطون اعتبارين آخرين لهذا الظرف المناسب، وذلك من أجل أن يشرح هذه الرحلة التي تعد الرحلة الثانية بالنسبة إليه إلى صقلية، ولكنّها رحلته السياسية الأولى؛ أوّلهما متعلّق بالصداقة تجاه ديون. ويقول: لو أنّه رفض دعوة ديون، ورفض القدوم من أجل تعليم دونيس، وبالنظر إلى أنّ دونيس لم يتكوَّن كما يجب أن يكون عليه التكوين، لكان من الممكن أن يؤذي ديون، ومن الممكن أن يؤذي من خلاله المدينة كلّها. إذاً، يتوجب على أفلاطون أن يقدم، وأن يحاول تربية وتكوين دونيس[13]. ثانيهما: يقول أفلاطون إن هناك اعتباراً آخر من أجله لبّى دعوة ديون. وهذا الاعتبار مهم، وهو أن أفلاطون لا يريد أن يظهر بمظهر الذي يهتم بالمنطق فقط، وأن يكون مجرد خطاب. لا يريد أفلاطون أن يكون مجرد خطاب، وأن ينظر إليه على أنه كذلك. إنه يريد أن يُبيِّن أنه قادر على المشاركة أيضاً، وأن يعمل و(يفعل)[14]. بالتأكيد، لدينا هنا في هذا النص ذلك التقابل

التقليدي والدائم بين الخطاب والفعل. لدينا إذاً هذا التقابل بين الخطاب والفعل: في الكلمات وفي الواقع، في الخطاب وفي الفعل... إلخ. ولكن يجب التذكير بأن الأمر يتعلق هنا بالفلسفة في المجال السياسي. وبالنسبة إلى أفلاطون، من الواضح أن يكون الفيلسوف مجرد كاتب للجمهورية، بمعنى الذي يقول ما يجب أن تكون عليه المدينة المثالية، فإنّه لن يكون أكثر من خطاب. في حين أنّ الفيلسوف لا يمكن أن يكون مجرد خطاب بالنسبة إلى السياسة. ولكي لا يكون مجرد «كلمة فارغة»[15] عليه أن يشارك وأن يمارس السياسة مباشرة.

أعتقد أننا نلتقي هنا بأمر في غاية الأهمية يستجيب قليلاً -سترون ذلك داخل النص، ويبدو أنه واضح- لما نجده في النصوص الأولى، وفي الحوارات الأفلاطونية الأولى، وذلك بالنسبة إلى الفلسفة التي لا يجب أن تكون مجرد تعليم (mathesis)، ولكنها يجب أن تكون كذلك نوعاً من الزهد (askesis). فإذا لم تكن الفلسفة مجرّد تعليم للمعرفة، وكانت أسلوب حياة، ونمط وجود، ونوعاً من العلاقة العملية مع ذات النفس التي من خلالها نكوِّن أنفسنا ونعمل على أنفسنا، فإنّ من الصحيح أن الفلسفة يجب أن تكون نوعاً من الزهد (asces). والأمر نفسه بالنسبة إلى الفيلسوف عندما لا ينظر فقط في مشكلته، وإنما يهتم بمشكلة المدينة، ولا يكتفي فقط بالخطاب، ويكون مجرد ذلك الشخص الذي يقول الحقيقة، ولكن يجب عليه أن يشارك، وأن يفعل ويعمل. فماذا يعني أن يفعل؟ يعني أن يكون مستشاراً حقيقياً للرجل السياسي، ومشاركاً في حقل القرارات السياسية التي يتخذها بالفعل. وأعتقد أنه إذا كان الخطاب يسهم فعلياً في بناء المدينة الفاضلة، فإنّ الفعل هو الذي يكمل مهمة الفيلسوف بالنسبة إلى السياسة، ويمثل المهمة الفعلية للمستشار السياسي في صياغة عقلانية السلوك الحقيقي للمدينة، وكذلك من خلال روح الأمير. فبالمشاركة المباشرة بوساطة الصراحة في تأسيس وإقامة فنّ وممارسة فنّ الحكم، لا يكون الفيلسوف في النظام السياسي مجرد خطاب، وإنما

يكون خطاباً وفعلاً، وهو ما يُعدُّ مثالاً للعقلانية اليونانية. لا يكتمل الخطاب في الحقيقة إلا إذا كان قادراً على أن يؤدي إلى الفعل، وأن ينظم ذلك الفعل وفقاً لمبادئ عقلانية ضرورية. ولهذا السبب قال أفلاطون إنّه التقى ديون. سأنهي في الدرس القادم قراءة هذه الرسالة السابعة، وبعدها ننتقل إلى مشكلات أخرى طرحها تاريخ الصراحة وممارساتها.



الهوامش

(1) «Contre l'Epicurien Colotes», in Les Œuvres morales & meslees de Plutarque, trad. J.Amyot, deuxième tome, Paris, 1575.

(2) Platon, lettre V.321 d-e, in Œuvre complète, t.XIII-1: Lettres, trad. J. Souilhe, Paris, Les Belles Lettres, 1960, p.23.

(3) .Platon, La république, livre VI, 493 A-B, trad. E. Chambry, éd. citée, p.114.
نقرأ في (الجمهورية) ما نصه: «وما أشبههم في ذلك برجل يربي وحشاً ضخماً قوياً، فيلاحظ بدقّة حركاته الغريزية وشهواته، ويعلم من أين يُؤتى وكيف يعامل، ومتى ولِمَ يكون أشد شراسة أو أكثر وداعة، وما معنى صيحاته المختلفة، وما هي الأصوات التي تهدئه أو تثيره، وبعد أن يعلم كل ذلك من معاشرته له، يطلق على تجربته اسم الحكمة، ويجعل منها مذهباً يعلمه لغيره. ولما لم يكن يعلم أيَّ هذه العادات والرغبات حسن وأيّها قبيح، وأيّها صواب وأيّها خطأ، وأيّها عادل أو ظالم، فإنّه يطبق كل هذه الأوصاف تبعاً لرغبات الوحش الضخم، فيسمّي ما يسره خيراً، وما يغضبه شراً، وهو لا يعلم شيئاً عن المعنى الحقيقي لهذه الألفاظ؛ إذ إنّ أي شيء يتم وفقاً للضرورة يسمّى في نظره عادلاً وجميلاً، ما دام عاجزاً عن أن يتبين لنفسه، أو يبين لغيره، ذلك الفارق الأساسي بين ما هو ضروري وما هو خير». أفلاطون، **الجمهورية**، مصدر سابق، ص378. (م).

(4) Platon, lettre V, 322 a-b, Lettres, éd. citée, p.24.

(5) هما من أقارب أفلاطون من جهة والدته. وكانا يمثلان الجناح المتطرف في حكومة الثلاثين أو الطغاة.

(6) Platon, lettre VII, 325 D, in Lettres, éd. citée, p.29.

(7) Id. 325d-326a.

(8) Id. 326 a-b, p.30.

يقول أفلاطون: «ما لم يصبح الفلاسفة ملوكاً في بلادهم، أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكاً وحكاماً فلاسفة جادين ومتعمقين، وما لم تتجمع السلطة السياسية والفلسفية في فرد واحد (...) ما لم يحدث ذلك كله، فلن تهدأ، يا عزيزي جلوكون، الشرور التي تصيب الدولة؛ بل ولا تلك التي تصيب الجنس البشري بأكمله». أفلاطون، **الجمهورية**، مصدر سابق، ص355. (م).

(9) Id, 327 a-b, p.31.
(10) Id, 326 c.
(11) Id, 328b.
(12) Id., 327e, p.32.
(13) Id. 328b, p.32 &328e, p.33.
(14) Id. 328b-c, pp.32-33.
(15) Ibid.



درس 16 شباط/فبراير
الساعة الأولى

الفعل الفلسفي - المقارنة مع القيبيادس - واقع الفلسفة[1]: مخاطبة السلطة بشجاعة - الشرط الأول للواقع: الاستماع، الدائرة الأولى. الأثر أو العمل الفلسفي: اختيار؛ مسار؛ تطبيق. الواقع الفلسفي بوصفه إعمال النفس على نفسها (الدائرة الثانية).

في الحصة الأخيرة، حلّلنا نص الرسالة السابعة لأفلاطون أو المنسوبة إليه، وهو نص كُتِب، في أحسن الأحوال، في شيخوخة أفلاطون، وفي أسوئها يكون مكتوباً من قبل خلفائه. تعلمون أنه نصّ في شكل رسالة موجّهة إلى أصدقاء أفلاطون الصقليين، بمعنى إلى حاشية ديون، بما أنّها كُتِبت بعد موت هذا الأخير، ومن ثَمَّ هي رسالة موجهة إلى أصدقاء ديون، وهي تعد نوعاً من البيان السياسي والرسالة العامة التي قدّم فيها المؤلف إجمالاً ثلاث مجموعات من التأملات: أولاً، من أجل أن يبرر أو يسوغ التصرف والسلوك الذي سلكه في صقلية تجاه ديون، ولقد روى سلسلة الأحداث التي وقعت:

---

[1] يجب الإشارة إلى أن كلمة أو بالأحرى مصطلح (réel) يترجم بكلمتين هما: واقعي وحقيقي. وفي هذا الدرس وما يتلوه من الدروس، يستعمل فوكو هذه الكلمة بالمعنيين، مع تركيز على الواقعي الذي يتضمن التطبيق والتمرين والممارسة، واستعمالٍ للحقيقي في بعض الأحيان. (م).

الدعوة، والرحلة، والإقامة، والمظالم التي اقترفها دونيس، والوعود الكاذبة التي قدمها لأفلاطون... إلخ. والمجموعة الثانية من الاعتبارات تدور حول السيرة السياسية الذاتية لأفلاطون التي تتحدث عن شبابه، ولاسيما خيبته من واقعتين حدثتا في أثينا: حدثت الأولى تحت حكم الأوتوقراطيين الثلاثين، والثانية بعد عودة الديمقراطية التي حكمت بالموت على سقراط. وأخيراً المجموعة الثالثة من الاعتبارات، وهي تلك التي يشرح فيها أفلاطون بمفاهيم عامة ما يعنيه بتقديم النصائح للأمير، وماذا يعني الدخول في الحقل السياسي والقيام بدور هذا الشخص المستشار (sumboulos)، وأن يكون مستشاراً في الشؤون السياسية عند الذي يمارس السلطة. ولقد وصلنا إلى هذه النقطة التي يشرح فيها أفلاطون كيف ولماذا قَدِم إلى صقلية، وما سيقوم به في رحلته الثانية إلى صقلية التي تُعدّ في الحقيقة رحلته السياسية الأولى. في رحلته الأولى، كما تتذكرون، لم يلتقِ إلا بديون. ولقد أُعجِبَ بذكاء وشخصية ديون، لذا علمه أو قام بتدريسه الفلسفة، ثم عاد إلى أثينا. وعندما رجع إلى أثينا تلقى دعوة من ديون للقدوم مرة ثانية إلى صقلية، ولكن في هذه المرة كان له دور سياسي محدد نسبياً، وعلى كل حال كانت له مهمة سياسية، بما أن الأمر يتعلق بالقيام بدور المستشار السياسي، وتحديداً بدور المربي لوارث الحكم في سرقسطة ألا وهو دونيس الشاب. والسؤال الذي يجيب عنه أفلاطون في هذه الرسالة، التي أحاول أن أشرحها لكم في هذه الحصة، هو الآتي: لماذا قبل السفر، ولماذا قبل هذه الدعوة، وهذه اللعبة السياسية التي اقترحت عليه؟ ولماذا ذهب إلى سرقسطة عند هذا الوريث الذي لم يكن إلا وريثاً لطاغية يفترض مبدئياً أن يكون أفلاطون مناهضاً له، فلماذا قبل الذهاب إلى سرقسطة؟

ولكي يجيب أفلاطون عن هذا السؤال، قدّم نوعين من الاعتبارات؛ اعتبارات -إذا شئتم- متعلقة بالظرف، وما يسميه تحديداً الفرصة/المناسبة (kairos)؛ وتحديداً بالسبب الذي أدى به إلى التخلي عن المشاركة في

النشاط السياسي في أثينا. ولعلكم تتذكرون ذلك. ولقد قدم سبباً يتمثل في الوضعية السيئة التي عرفتها أثينا، وأنه لم يصادف أيّ انفراج أو صحوة، وأنه لم يفكر -ولو للحظة واحدة- في أن ثمة فرصة ما ستظهر. والحال أنّ الأمر مختلف في صقلية؛ لأن الفرصة ظهرت؛ وتتمثل في قدوم عاهل جديد، عاهل شاب هو دونيس، وكذلك واقع أنّ ديون يقدم هذا الشخص على أنه يرغب فعلياً في تعلم الفلسفة أو في تعاطي الفلسفة. ثم إن ديون، وهو شخص من الحاشية، مؤيّد ومناصر للفلسفة ولأفلاطون. وأخيراً، الحجة الأخيرة المهمة -لأن هذه الحجة سنلتقي بها دائماً في نظرية مستشار الأمير، وفي النصائح الموجهة إلى الأمير- وتتمثل هذه الحجة في أنه هنا في حالة العاهل، على خلاف ما يحدث في الديمقراطية حيث يتطلب الأمر إقناع الكثيرين وحيث يتوجب إقناع الجمهور، يكفي إقناع شخص واحد؛ إقناع شخص واحد حيث إن كل شيء سيتم أو سينجز[1]. هذا ما نقرؤه في نصّ أفلاطون. وهذا هو المبدأ والمبرر الذي يجعل أنه في حالة ما إذا قدم الأمير بالفعل بعض العلامات المشجعة، فإن هذا يعني أن لدينا مناسبة أو فرصة في إقناع شخص واحد؛ شخص يبدي استعداداً للاقتناع. هذا فيما يتصل بالمناسبة أو الفرصة. ولننظر الآن من جهة أفلاطون نفسه، لماذا قبل بهذه الفرصة التي عُرضت عليه؟ وهنا، كما تذكرون، قدم أفلاطون سببين: أول هذين السببين هو الصداقة التي يكنّها لديون. أما السبب الثاني -وهذا هو الذي توقفنا عنده- فهو أنه في حالة ما إذا رفض المهمّة التي اقترحها عليه ديون، وإذا رفض القدوم والقيام بمهمته التي عُرضت عليه، فإنه، في هذه الحالة، سيشكل انطباعاً على نفسه هو؛ أي أفلاطون، وهو أنه مجرد خطاب، وأنه مجرد خطاب خالص، في حين أنه يتوجب عليه أن يقوم بمهمته، وينجز عمله، ويؤدي مهمته، ويمارس فعله.

لقد وصلنا إلى هذه النقطة في الحصة الماضية، وأعتقد أنها نقطة مهمة؛ إنها نقطة مهمة لأنها تطرح سؤالاً اعتيادياً وبديهياً وشفافاً، ولكنه، في الوقت

نفسه، معروف بشكل سيّئ، ولأنه يطرح من جهة أخرى، وفيما يبدو لي، مسألة الفعل (المهمة) الفلسفي في كامل النص، ويطرحه بمفردات أعتقد أنها مفردات من طبيعة مفاجئة، وخاصة عندما نقارنه ببعض النصوص الأفلاطونية، وعندما نقارنه بصورة معينة، وبتأويل معتاد لأفلاطون والأفلاطونيّة المتأخّرة.

ولكي نحلّل قليلاً هذه المسألة الخاصة بالفعل الفلسفي (المهمّة الفلسفية) في علاقته بالسياسة، فإنني أريد أن أعود قليلاً إلى نص تحدثنا عنه في العام الماضي، وذلك من أجل توضيح هذه المسألة قليلاً، وهذا ملغز بعض الشيء؛ لأن تاريخ هذا النص يتضمن شكوكاً كثيرة، ولأنه يتعلق بموضوع المهمة الفلسفية، ولكنه يُقدم في صورة مختلفة عن النص الذي نحن بصدد دراسته. وهذا النص، كما تتذكرون، هو نص أو محاورة[2]: **القيبيادس** (Alcibiade). ينظر إلى هذا النص، وإلى هذه المحاورة، ومن وجوه عديدة، على أنّه نصّ مرحلة الشباب -وذلك من خلال المخطط أو السيناريو والرسم والتقلبات، والأشخاص- ثم إنه، من جهة أخرى، يتضمن عدداً من العناصر التي تحيل إلى فلسفة أفلاطون المتأخرة. ومهما كان، فإنكم تتذكرون الوضعية التي تمثلها هذه المحاورة. يتعلق الأمر في هذه المحاورة بشخص القيبيادس، وبتدخل الفلسفة في الساحة السياسية(2). والحال أن السؤال الذي يطرح نفسه هو: ما هي تلك المناسبة أو الفرصة التي سمحت لأفلاطون، بطريقة ما، بالتدخل في السياسة في هذه المحاورة؟ إن الوضعية والمناسبة كانت، كما تتذكرون، تتمثل في الآتي: إن الشاب القيبيادس، بالنظر إلى مولده وأسلافه وثروته ومنزلته بشكل عام، وجد نفسه ينتمي إلى الصفوف الأمامية للمدينة. ولكنه لاحظ، أو بالأحرى ترك لسقراط أن يلاحظ أنه؛ أي القيبيادس، غير مهتم بأن يقضي حياته (katabionai)(3) بين الصفوف الأمامية، وإنما يريد أن

---

[2] نستعمل لفظ المحاورة بدلاً من لفظ الحوار، وذلك عملاً بنهج المترجمين العرب للمحاورات الأفلاطونية. (م).

يكون وبكل صرامة الأول حصرياً، ليس الأول على مستوى مدينته فحسب، بل بالنسبة إلى الحكام الآخرين، وأن يتقدم وينتصر على أعداء أثينا، أمثال اسبرطة أو ملك الفرس، وأن يظهرهما بمظهر المنافس له شخصياً. وفي هذا المشروع يكمن تدخل سقراط الذي طرح بدقة مشكلة الصراحة في الوضعية الديمقراطية. وإنني أقول: «إنها مشكلة الصراحة نفسها في السياق الديمقراطي»، بما أن الأمر يتعلق بالآتي: لكل واحد الحق في الكلمة، وبعضهم؛ أي الأوائل، لهم مهمة ووظيفة ودور التفوق على الآخرين. وتكمن المشكلة في معرفة ما إذا كان من الممكن، وإذا كان من المشروع، الأمل في أن يكون واحداً، وواحداً فقط -مثلما كان عليه الحال عند بريكليس- وأن ينتصر على الآخرين جميعاً في هذه اللعبة الصراعية والتنافسية الخاصة بالأوائل مقارنة بالآخرين، وبعلاقة الأوائل فيما بينهم.

إنها مشكلة الصراحة. وإننا واقعون في هذه الأزمة، وفي هذه الإشكالية الخاصة بالصراحة، التي تميز بوضوح طريقة عمل الديمقراطية، وبشكل عام، عمل عدد من المؤسسات السياسية في اليونان في هذه المرحلة. وبهذا المعنى، إنكم ترون، على الرغم من اختلاف السياق، أننا في وضعية مماثلة قليلاً [لتلك] الوضعية الخاصة بأفلاطون وهو مستشار دونيس. وفي حالة سقراط، لا ينصح طاغية أو مستبداً أو عاهلاً، وإنما ينصح شاباً يريد أن يكون الأول. في المقابل إن أفلاطون معنيٌّ بشخص هو الأول بالمنزلة والمكانة والميراث، وبالبنية السياسية ذاتها. ولكن في الحالتين، إن الأمر يتعلق بالتوجه إليهما ومخاطبتهما، والتحدث إليهما، وقول الحقيقة لهما، وإقناعهما بالحقيقة، ومن ثم قيادة روحيهما، ومن ثم عليهما أن يقودا الآخرين. إلا أنه -وسيكون هذا أحد الخطوط الموجهة التي سأتبعها اليوم في هذا العرض- يبدو لي أن بين: **القيبيادس** (والدور الذي يقوم به سقراط تجاه القيبيادس) وأفلاطون (ودور أفلاطون في علاقته بدونيس)، هنالك سلسلة من الاختلافات المعتبرة جداً، التي ترسم نوعاً من التشقق والانفلاق في الفلسفة الأفلاطونية.

على كل حال، إن هنالك اختلافاً يفرض نفسه وهو أنه في حالة القيبيادس وسقراط، كان يتعين على سقراط أن يجيب أيضاً عن السؤال: لماذا تدخل لدى القيبيادس؟ تجيب المحاورة منذ بدايتها عن السؤال. ويشرح ذلك سقراط على النحو الآتي: إنني أهتم بالقيبيادس، رغم أنه عندما كان مرغوباً فيه، ومطلوباً من الآخرين، آثرت البقاء بعيداً عنه. لقد بقيت بعيداً عنه إلى غاية الآن، ولكن الآن، وعندما بدأ القيبيادس يكبر قليلاً، والمحبّون الذين كانوا يطلبونه أصبحوا يقلّون شيئاً فشيئاً، وسيتركونه قريباً، قرّرت، بالعكس، أن أقترب منه. فلماذا أقترب منه أو أتقدّم إليه؟ حسناً؛ لأن القيبيادس يريد أن يتقدم في الصفوف الأمامية، ويريد أن يتقدم صفوف المدينة، وأن يحتل الصف الأول، وأن يمارس وحده السلطة. وهذه هي المناسبة أو الفرصة. وإذا كنت أستغل الفرصة، فإنّ ذلك ليس إلا من باب الحب للقيبيادس. إنه الحب (eros) الذي أكنّه للقيبيادس، وبناء على نصيحة الإله، أحجمت عنه إلى غاية الآن، ولكن الآن هذا الحب هو الذي يجعلني أستغل هذه الفرصة المتمثلة في إرادة القيبيادس أن يصبح في المقدمة وفي طليعة المدينة، وأن يصبح قائداً. حسناً، إذا قارنّا هذه الوضعية وهذا التبرير أو التسويغ السقراطي تجاه القيبيادس، فإنّكم ترون أنّ الاختلاف واضح بينه وبين أفلاطون، وتحديداً وضعيّة أفلاطون بالنسبة إلى دونيس. بطبيعة الحال، إنّ أفلاطون استغل الفرصة، ولكن لماذا استغل هذه الفرصة؟ ليس بنوع من العلاقة التي تنتمي إلى نظام الحب، وإنما بنوع من الإلزام الداخلي الذي لا يُعدُّ نوعاً من الرغبة داخل روح الفيلسوف، ولكنها مهمة الفيلسوف نفسها، التي تتطلب أن لا يكون مجرد خطاب، وإنما أن يكون أيضاً فعلاً. وتحديداً، إنّ الفيلسوف نفسه لا يجب أن يكون مجرد خطاب، (خطاب، وخطاب فقط، خطاب عار). يجب عليه أن يكون أيضاً فعلاً. إن هذا الالتزام، وليس الحب، هو الذي سيشكل سبباً لاستغلال الفرصة من قبل الفيلسوف. وبطبيعة الحال، إنّ هذا لا يُعدُّ مجرد نقلة بسيطة أجراها أفلاطون فيما يتعلق بالسبب

في التدخل في المجال السياسي، فلا يتعلق الأمر برغبة الفيلسوف أو محبته للذي يخاطبه أو يتوجّه إليه، وإنما يتعلق الأمر بالالتزام الداخلي أو الباطني للفلسفة بوصفها خطاباً يكون فعلاً أيضاً. وهذه هي الملاحظة الأولى التي أريد تقديمها.

والملاحظة الثانية هي أن الفيلسوف (أفلاطون)، بالنظر إلى الخوف أو القلق من أن يكون مجرد خطاب، يظهر لي أنه يطرح سؤالاً، كما قلت لكم سابقاً، مألوفاً، ولكنه معروف بشكل سيئ. فعندما تخوَّف من أن يكون مجرد خطاب، ويريد بالأحرى أن لا يكون مجرد خطاب، وإنما أن يكون فعلاً، فإنّه يبدو لي أن أفلاطون يطرح مسألة يمكن أن نسميها الجانب الواقعي للفلسفة: فما هو الواقعي في الفلسفة؟ وأين يمكننا أن نجد واقع الفلسفة؟ إننا نرى بسرعة الطريقة أو الكيفية التي يجيب بها أفلاطون عن السؤال، أو بالأحرى إن الطريقة التي طرح بها أفلاطون السؤال تبين، بالنسبة إليه، على الأقل في هذه اللحظة، أن واقع الفلسفة ليس، وليس فقط، الخطاب على كلّ حال.

يجب أن نحاول الإحاطة بهذا السؤال قليلاً: ما هو الواقع الفلسفي؟ أعتقد أن هذا السؤال [حول] واقع الفلسفة لا يعني أن نتساءل: ما هو الواقع في الفلسفة؟ ولا يتعلق الأمر بالتساؤل [إلى] أي مرجع/إحالة أو مراجع تُحال الفلسفة. إن هذا السؤال لا يتعلق بالتساؤل: ما هو الواقع الذي تحيل إليه الفلسفة، والذي يجب أن تواجهه. ولا يتعلق الأمر بأي قياس أو معيار يمكن أن نقيس به إن كانت الفلسفة تقول الحقيقة أم لا. إنّ التساؤل حول واقع الفلسفة في اعتقادي، كما يظهر في هذه الرسالة السابعة، هو التساؤل عن ما هي إرادة قول الحق هذه في واقعه الذاتي، والتساؤل عن هذا النشاط الخاص بقول الحق، وعن فعل التحقق هذا -الذي يمكن أن يخطئ كلية، ومن ثم يمكن أن يقول أخطاء- الخاص جداً والمتفرد الذي يُسمَّى الفلسفة. وهذا السؤال هو السؤال الآتي: كيف، وبأية صفة، وعلى أي نمط من

الواقع يقوم قول الحق الفلسفي، وهذا الشكل الخاص من التحقّق ألا وهو الفلسفة؟ بإيجاز، يبدو لي، [هنالك] في السؤال المطروح من قبل هذا القلق أو الخشية حول الفلسفة التي لا يجب أن تكون مجرد خطاب، ولكن يجب أن تكون فعلاً كذلك، أننا نرى بدايةَ تشكّل وصياغة وارتسام وتوضيح، ولو كان ذلك بطريقة عابرة، ولكنها تبدو في الوقت نفسه حاسمة، لسؤال ليس هو: ما الواقع الذي يسمح بالقول إن الفلسفة تقول الحقيقي أو الخاطئ؟ ولكن السؤال هو: ما حقيقة قول الحق الفلسفي هذا، وما الذي يجعله ليس أكثر من خطاب بلا طائل، سواء قال الحقيقة أم الخطأ؟

واقع وحقيقة الخطاب الفلسفي هو المطروح في هذا السؤال. والجواب المقدم هو، أو بالأحرى الجواب الذي أُجمِل ولُخِّص في هذه الجملة البسيطة التي ذكرتها لكم في الحصة الماضية، والتي من خلالها أستأنف الآن -أقصد أن الفيلسوف لا يريد أن يكون مجرد خطاب فقط، ولكن يريد أن يكون كذلك فعلاً- فإن الجواب الذي سنحاول الآن تطويره يظهر بكل بساطته على النحو الآتي: الواقع والاختبار، الذي من خلاله تظهر الفلسفة باعتبارها واقعاً، ليس هو الخطاب ذاته، وليست لعبة الخطاب في ذاته وجوهره. إن الواقع والاختبار الذي به، ومن خلاله، يظهر التحقق الفلسفي بوصفه واقعاً، يتمثل في مخاطبة الذي يمارس السلطة. ولا يجب أن يكون هنالك سوء فهم في هذا التصور؛ لأنني لا أريد أن أقول أبداً، إن في نص أفلاطون هذا تتحدد وظيفة الفلسفة المتمثلة في قول الحقيقة حول السياسة، أو قول الحقيقة حول القانون، أو قول الحقيقة حول الدستور، وتقديم نصائح مفيدة وناجعة حول القرارات التي يجب اتخاذها. سنرى بالعكس، وعلى سبيل المثال في هذا النص، كيف أن أفلاطون يستبعد، أو على الأقل يتموضع في موقع خاص للغاية، وليس أبداً في المركز فيما يتعلق باقتراح القوانين. لا يتعلّق الأمر بقول الحق في السياسة، وليس المطلوب إملاء ما يجب أن يكون عليه، سواء دستور المدينة أم السياسة أم حكومة المدينة، وهو ما يجعل من

الفلسفة أو من الخطاب الفلسفي يمتلك الواقع الذي هو واقعه. يبدو لي أن الفلسفة بالنسبة إلى أفلاطون، وفي هذا النص، يتجلى واقعها ابتداء من اللحظة التي تَدخل فيها إلى مجال السياسة، وتحت أشكال يمكن أن تكون متنوعة ومتعددة ومختلفة، اقتراحات ونصائح للأمير، وإقناعاً للجمهور... إلخ. تتدخل الفلسفة في السياسة من خلال هذه الأشكال التي ليست أساسية، ولكنها تتسم دائماً، مقارنةً بالخطابات الأخرى، باختلافها الخاص. وهذا ما يميزها عن الخطابة تحديداً. إن الخطابة -وسنعود إليها مطولاً- من هذه الوجهة الفلسفية ليست أكثر من أداة يستعملها الذي يريد ممارسة السلطة بغرض ترديد وتكرار ما تريده العامة أو الجمهور، أو ما يريده القادة والرؤساء، أو ما يريده الأمير. إن الخطابة هي الوسيلة التي تسمح بإقناع الناس بما هم مقتنعون به أصلاً. واختبار الفلسفة هو عكس ذلك تماماً، واختبار واقع الفلسفة لا يتمثّل في فعاليته السياسية، وإنما في واقع أنه يدخل، وذلك في إطار اختلافه الخاص، لُعبته الخاصة داخل الحقل السياسي. وهذه اللعبة الخاصة بالنسبة إلى السياسة، وهذا الاختبار لواقع الفلسفة بالنسبة إلى السياسة هو ما أريد الآن أن أشرحه قليلاً، مع الأخذ في الاعتبار لهذا الأمر وهو -وأعتقد أنه مهم للغاية في تاريخ الخطاب الفلسفي- أن هذا المقطع الصغير من الرسالة السابعة، حيث لا يريد الفيلسوف أن يكون مجرد خطاب، وإنما يريد أن يلامس الفعل أيضاً، يبدو لي أنّ هذا المقطع على صغره يسم ويميز أحد الخطوط والملامح الأساسية لما هي ولما يجب أن تكون عليه الممارسة الفلسفية في الغرب. صحيح أنه منذ زمن طويل، وصحيح أيضاً أنه إلى يومنا هذا، هنالك من اعتقد، أو نظر إلى أنّ واقع الفلسفة يتعزز بما تقوله الفلسفة من قول حق، وما يمكن أن تقوله من حقيقة أو من حقيقي حول العلم. لقد اعتقدنا منذ زمن طويل، ولا نزال نعتقد، بشكل أساسي، أن الواقع الفلسفي هو القدرة على قول الحق عن الحق، وقول حقيقة الحق. ولكن يبدو لي أن ما يميز نص أفلاطون هو وجود

طريقة أخرى مختلفة كلية في تحديد ما هو واقع الفلسفة، وواقع التحقق الفلسفي، سواء قال هذا التحقق الحقيقة أم الخطأ. ويتميز هذا الواقع في أن الفلسفة هي النشاط الذي يقتضي قول الحق، وممارسة التحقق بالنسبة إلى السلطة. ويبدو لي أنه منذ ألفي سنة ونصف على الأقل، كان بالتأكيد هذا المبدأ هو أحد المبادئ الدائمة لواقع الفلسفة. وعلى كل حال، إن ما أريد أن أبينه، وأن أقوله لكم اليوم هو: كيف يمكن أن ننظر إلى هذه الرسالة السابعة، وتطوراتها المختلفة، على أنها نوع من التأمل والتفكير في واقع الفلسفة الذي يتجلى من خلال التحقق الممارس في اللعبة السياسية.

لن أتابع تحليل هذه الرسالة في تفاصيلها، التي هي تفاصيل معقدة للغاية، وإنما كل ما أريده هو أن ألخّص قليلاً، وأن أجمع ما يمكن أن نُشكِّله في سؤالين كبيرين: أولاً، يبدو لي أنّ هذه الرسالة تستجيب، وذلك في كثير من مقاطعها، بعض مقاطعها متسلسل، وبعضه موزع في هذا المكان أو ذاك، لهذا السؤال: بأية شروط يمكن للخطاب الفلسفي أن يتأكد له أنه لن يكون مجرد خطاب، وإنما سيكون فعلاً في الحقل السياسي؟ بتعبير آخر: ما هي تلك الشروط التي تمكن الخطاب الفلسفي من الالتقاء بواقعه، وأن يشهد على واقعه بنفسه وبالنسبة إلى الآخرين؟ السؤال الثاني هو: في هذه الوظيفة الخاصة بالواقع الذي ستمارسه الفلسفة، وفي هذا الانتقال إلى الواقع الذي سيصبح واقعها في النظام السياسي، ما الذي ستقوله الفلسفة حقيقة؟ يرتبط هذا السؤال الثاني بالسؤال الأول ارتباطاً شديداً إلى درجة يمكننا القول معها إنه مشتقّ منه مباشرة، وسترون ذلك، ويمكننا أن نلخصه بسرعة. في المقابل، فيما يتعلق بمجموعة الأسئلة الأولى (بمعنى: بأية شروط يمكن للخطاب، الذي يزعم ويرغب في أن يكون خطاباً فلسفياً، ويمكن له بالفعل، كما يقول النص، أن يلمس مهمته الخاصة، وأن يلمسها بيده وعمله الخاص، وما الشروط التي تجعله ينجز بنجاح اختبار الواقع؟) أعتقد أنه لدينا ثلاثة أو أربعة نصوص يمكن لها أن توضح لنا هذه الأمور.

النص الأول الذي سأحدثكم عنه [...]* نقرؤه في الفقرة (330 ج- 331 د). ومن أجل أن يلتقي الخطاب الفلسفي بواقعه فعلياً، ومن أجل أن يكون خطاباً واقعياً وتحققاً فلسفياً وليس مجرد لغو، يتعلق الشرط الأول -يبدو لكم ذلك مفارقاً نوعاً ما- بمن يخاطبه. ومن أجل أن لا تكون الفلسفة مجرد خطاب وإنما واقع، لا يجب أن تخاطب أيّ أحد كان (أي من هبَّ ودبَّ)، وإنما يجب عليها أن تخاطب من يريد سماعها. وهذا ما يقوله النص. ويبدأ على هذا النحو: «إن مستشار شخص مريض، في حالة ما إذا كان هذا المريض يتبع نظاماً علاجياً سيئاً، أليس الواجب الأول يقتضي تعديل أسلوب حياته؟ فإذا رغب المريض في الطاعة، فعند ذلك سأقدم له وصفات جديدة. أما إذا رفض، فإنني سأتصرف كرجل مستقيم، وكطبيب حقيقي، ومن ثم لن أقدم له استشارة طبية جديدة»[4]. وبعد ذلك تنتهي الفقرة في (331 د)، على هذا النحو: «وفي حالة ما إذا بدا له أنها ليست مسيّرة جيداً [بمعنى: في حالة ما إذا بدت الدولة للمستشار وللفيلسوف على أنّها ليست مسيرة جيداً؛ م.ف] عندئذ يتكلم [أي يتحدث الفيلسوف عندما تكون الدولة غير مسيرة جيداً أو بشكل جيد]، بشرط أن لا يتكلم في الفراغ، أو أن يخاطر بحياته [من أجل أن يتحدّث الفيلسوف عليه أن يتأكد من أنه لا يتحدّث في فراغ، ومن أنه لا يخاطر بحياته، بمعنى يجب أن يكون مؤكداً لديه أن خطابه لا يرفض؛ م.ف]؛ ولكن عليه أن لا يستعمل العنف من أجل أن يقلب دستور وطنه، وأن لا يستعمل النفي والإبعاد والمجازر عندما لا يستطيع الحصول على نتائج طيبة، عليه أن يبقى هادئاً وأن يتوسل إلى الآلهة بالخير لنفسه ولمدينته»[5]. إن الشرط الأول لممارسة الخطاب الفلسفي، بوصفه مهمة وعملاً وفعلاً وواقعاً، يتمثل في أن يكون الفيلسوف مسموعاً، وأن يلقى عند المستمع الرغبة والإرادة في اتباع الرأي المقدّم له. لا يجب أن تعطى النصائح إلا لأولئك

---

* أضاف م.ف.: ليس النص الذي وزعته عليكم، النص الذي وزعته عليكم سأعلق عليه بعد قليل.

الذين يقبلون باتباعها. ويجب العمل بما يعمل به الأطباء الذين يغادرون عندما لا يرغب الزبائن أو المرضى في الاستماع إلى وصفاتهم. وستقولون لي إن هذا في غاية التفاهة، ولكنني مع ذلك أعتقد أنه يمكننا توضيح هذا النص قليلاً، وذلك باتباع هذه المقارنة الخاصة بالطبيب. تمثل هذه المقارنة مجالاً مشتركاً يستعمله أفلاطون دائماً، وذلك [في] سلسلة من النصوص التي ترد أو تقارن فعلياً المستشار السياسي بالممارسة الطبية. وستجدون، خاصةً، مقطعاً في الكتاب الرابع من (**الجمهورية**)، الفقرة (425 خ)[6]، وكذلك في الكتاب الرابع من (**القوانين**)، [في] (720 أ) وما يتبعها[7].

وإليكم ماذا تعني تحديداً هذه الإحالة إلى الطب. أولاً تعني هذا: يتميز الطب عموماً بثلاث صفات، ليس فقط في نصوص أفلاطون، ولكن في مختلف النصوص اليونانية في القرن الرابع قبل الميلاد، حتى النصوص اللاحقة كذلك. أولاً، إن الطب فن الظرف والمناسبة والتخمين أيضاً، بما أنه يتعلق بالتعرّف إلى المرض من خلال العلامات المعطاة، وتقدير تطورها، ومن ثَمَّ اختيار العلاج المناسب لها. إن الطب فنّ الظرف وفن التخمين، ويعتمد بطبيعة الحال على علم ونظرية ومعارف، ويستعمل طريقة في التحليل. ثانياً، يتميز الطب دائماً بأنه ليس معرفة نظرية وعامة للظرف والتخمين فحسب، ولكنه فن الإقناع أيضاً. والطبيب الجيد هو الطبيب القادر على إقناع مريضه. وهنا أحيلكم، على سبيل المثال، إلى الفقرة (702 أ-ج) من كتاب (**القوانين**)[8]، وإلى التمييز المعروف بين نوعين من الطب: الطب الخاص بالعبيد الذي يمارسه العبيد أنفسهم، سواء كانت لهم عيادات للتمريض أم يقومون بزيارة مرضاهم، وهذا لا يهم كثيراً. إن طب العبيد، المعنيّ بالعبيد، هو طب يكتفي بإعطاء وصفات، وبقول ما يجب قوله (علاج، أدوية، تطهير، قطع أو شق، تعويذة أو تميمة... إلخ). ثم هنالك طب حر خاص بالناس الأحرار، ويمارسه أطباء أحرار. ويتميز هذا الطب عن غيره بأنّ الطبيب والمريض يتحدثان فيما بينهما. يُطلع المريض الطبيب على ما يعانيه،

وعلى نظامه الغذائي، وكيف يعيش أو يحيا... إلخ. ويقوم الطبيب بتفسير الأسباب للمريض، وشرح أسباب سوء نظامه الحياتي، ولماذا أصبح مريضاً، وما يجب القيام به الآن من أجل معالجته. إن الطب الجيد، والطب المتميز، والطب الحر هو فنّ الحوار والإقناع. الميزة الثالثة والأخيرة والعامة، التي تحدد وتعرف الطب، هي أن الطب الجيد لا يتعلق بهذا المرض أو ذاك الذي يعالجه، وإنما الطب الجيد نشاط وفن يأخذ في الاعتبار حياة المريض كلها. حقاً، يجب تقديم وصفات حتى يزول المرض، ولكن يجب إقامة نظام حياة كامل. ولهذا السبب، إن مهمة الإقناع التي يتميّز بها الطب أو الطبيب تصبح أكثر أهمية، وأكثر حسماً. ومن أجل أن يشفى المريض حقيقة، وحتى يتمكن من تفادي الأمراض الأخرى، عليه أن يقبل بتغيير كلّ ما يتعلق بشرابه ومأكله وعلاقاته الجنسية وتمارينه ونوع حياته كلها. يهتم الطب بنظام الحياة أكثر من اهتمامه بالمرض.

إذا ما نظرنا في هذه المميزات الثلاث للطب، التي تُذكر في النصوص الأفلاطونية بغرض تمييز الطب، وإذا ما أخذنا هذه النقاط الثلاث وربطناها بمهمة المستشار، وبهذا المستشار السياسي في نص الرسالة السابعة، الذي يقول إن عليه أن يتصرف مثل الطبيب، فإننا نرى أن دور المستشار السياسي لا يتمثل في ممارسة وظيفة حاكم يأخذ القرارات في الحياة الاعتيادية بغرض تسيير الأمور. لا يتدخل الفيلسوف بوصفه مستشاراً سياسياً إلا عندما تسوء الأوضاع، وعندما يكون هنالك مرض [...]. وفي هذه الحالة، عليه أن يقدم تشخيصاً بحالة المرض الذي أصاب المدينة، وتعيين المناسبة للتدخل، ومن ثمة تنظيم الأمور. إنه إذاً دور نقدي، إذا شئتم، وذلك بمعنى أن يكون هذا الدور الذي يقوم به في حالة الأزمة، أو على كل حال في الحالة التي تسوء فيها الأوضاع، وفي حالة المرض، والوعي بأن الأمور لا تسير على أحسن حال بالنسبة إلى المريض والمدينة والمواطنين. ثانياً، إنّ دور الفلسفة والفلاسفة لا يكون مثل دور أطباء العبيد الذين يكتفون بالقول: هذا ما يجب

القيام به أو لا يجب القيام به، وهذا ما يجب تناوله أو لا يجب تناوله. يجب أن يكون دور الفيلسوف مثل الطبيب الحر الذي يخاطب الناس الأحرار، بمعنى أن يقنع في الوقت الذي يقدم فيه الوصفات. من المؤكد أنه يجب أن يقول ما يجب القيام به، ولكن عليه أن يشرح لماذا يجب القيام بذلك. وفي هذه الحالة تحديداً لا يكون فقط مثل المشرع الذي يُبين لمدينة ما كيف يجب عليها أن تُحكم، وما هي القوانين التي يجب عليها أن تطيعها. إن الدور الفعلي للفيلسوف هو أن يُقنع هؤلاء وأولئك. عليه أن يقنع الحكام والمحكومين. ثالثاً وأخيراً، على الفيلسوف أن لا يقدم فقط نصائح وآراء تجاه هذا أو ذاك من الأمراض التي أصابت المدينة. يجب عليه أيضاً أن يعيد النظر والتفكير في النظام الكامل للمدينة، وأن يكون مثل هؤلاء الأطباء الذين لا يفكرون فقط في علاج الأمراض القائمة، ولكنهم يرغبون في أخذ مجمل حياة المريض في الاعتبار. حسناً، إنّ نظام المدينة كله وسياستها هو ما يجب أن يكون موضوع تدخل الفيلسوف*.

وبمعنى ما، إن تحديد مهمة المستشار الفلسفي، الذي يتدخل عندما تسوء أحوال المدينة بشكل مقنع، وبطريقة تعيد النظر في سياسة المدينة، يجعلنا نتساءل إن كان هذا لا يتناقض مع النص الذي استشهدت به في الرسالة السابعة(9)، والذي يقول فيه أفلاطون، على كل حال، إن ثمة عدداً من السياسات المختلفة فيما بينها. هنالك الدستور الديمقراطي، والأرستقراطي، وذلك الذي يُسند الحكم فيه إلى شخص واحد. وفي رسالة أخرى، يفترض فيها أن يكون مستشاراً عند الملك المقدوني (برديكاس)، يقول فيها: لا يهم كثيراً أيّ السياسات، لأن المشكلة هي في الاستماع

---

* هنا يحدد المخطوط:

«ما تقوله الرسالة السابعة قريب جداً مما يقوله نص الجمهورية في الفقرة 426أ، 427أ لا جدوى من الشروع في معالجة المدينة إلا إذا كان ممكناً تعديل سياستها، والطريقة التي تدار بها سياستها».

ومعرفة الصوت الخاص بكل سياسة؛ أي ما هو صوتها. وإن المرض بالنسبة إلى مدينة ليكمن عموماً في صوت السياسة الذي لا يتناسب مع دستورها. هنا، كما يبدو، إن مشكلة المستشار، التي يتوجب عليه حلها، ليست فقط أن يُحكِم صوت المدينة مع سياستها، ولكن يكمن في إعادة النظر والتفكير في السياسة ذاتها. إذاً، يمكننا أن نتخيل، وأن نفترض -إذا شئتم- تناقضاً بين ما قاله في الرسالة السابعة وما قاله في الرسالة الخامسة، مع هذه الملاحظة بطبيعة الحال، وهي أن الرسالة الخامسة مزوّرة بشكل واضح جداً، ومتأخرة جداً، مقارنةً بالرسالة السابعة. ولذا، فإن هذا التناقض لا يجب أن يطرح مشكلات كثيرة. وفي المقابل، يبدو أنّ الإيعاز بضرورة أخذ سياسة المدينة كلها في الاعتبار قد يكون متناقضاً قليلاً مع أجزاء أخرى نقرؤها في هذه الرسالة السابعة، وخاصة في الجزء الملغز جداً الذي يقول فيه أفلاطون: على كل حال، لا داعي للفيلسوف مطلقاً لأن يصبح مشرّعاً وواضعاً لقوانين المدينة. وبالفعل، يبدو لي أنّ أفلاطون، عندما يتحدث هنا عن ضرورة أن يأخذ المستشار الجيد في الاعتبار مجمل السياسة أو السياسة كلها (مثله مثل الطبيب الذي يأخذ في الاعتبار نظام الحياة كله)، لا يفهم السياسة بمعناها المؤسساتي وإطارها الشرعي الذي تعيش داخله المدينة/ الدولة. ما يفهمه من السياسة، فيما أعتقد، هو نظام الدولة/ المدينة نفسها، بمعنى المجموع المشكل من القوانين نفسها، وكذلك الإقناع الذي يحمله الحكام والمحكومون، وما يتوجب على الأوائل والأواخر من ضرورة اتباع هذه القوانين الجيدة، وأخيراً الطريقة التي تتبع بها المدينة فعلياً هذه القوانين. إذاً، يجب أن نضيف إلى مفهوم السياسة بالمعنى الحصري، الذي يشكّل الإطار المؤسساتي للمدينة، إقناع الحكام والمواطنين، وكذلك يجب إضافة طريقة الإقناع ذاتها التي تترجم في الأفعال. وهذا ما يشكل السياسة بمعناها الواسع.

يبدو لي أن أفلاطون، عندما يقارن وظيفة المستشار بوظيفة الطبيب، وعندما يظهر أنّ السياسة في كليتها أو في مجملها هي التي يجب أن يأخذها

المستشار في الاعتبار، فإن هذه السياسة بمعناها العام هي التي تكون بالتأكيد موضوع السؤال. فإلى من يتوجه المستشار أساساً؟ حسناً، يبدو لي أنّ المستشار، وفق ما حدّده أفلاطون وقارنه بالطبيب، هو الشخص الذي عليه أن يتحدث، ولكن، مرة أخرى، ليس من أجل أن يفرض -نقطة بداية المدينة أو إطارها المؤسساتي- القوانين الأساسية، ولكن يجب [عليه] أن يتوجه أساساً إلى الإرادة السياسية، سواء كانت إرادة العاهل أو قائد أوليغارشي أو أرستقراطي، أم إرادة المواطنين. [عليه] أن يُخبر ويُعلم هذه الإرادة. ولكن يجب أن نفهم أنه إذا كان الفيلسوف يتوجه إلى الإرادة السياسية التي بها تحيا السياسة، والتي تؤكدها القوانين التي تقبلها، وتعترف بها على أنها قوانين جيدة، وأنها ستطبقها فعلياً، وإذا كانت هذه الإرادة السياسية هي التي تنشط السياسة وتحييها، وهي التي يتوجه إليها الفيلسوف؛ يجب أن نفهم جيداً أيضاً أنه لا يمكن أن يتوجه إلى هذه الإرادة إلا إذا كانت هذه الإرادة بشكل ما إرادة جيدة (خيرة). بمعنى إذا كان الأمير والقادة والمواطنون لهم بالفعل إرادة في الاستماع إلى الفيلسوف. ولكن إذا لم يرغبوا في الاستماع، بمعنى، كما يحدّد ذلك النص في نهايته: إذا كنّا نعتبر ما يقوله الفيلسوف مجرد كلام فارغ، أو أسوأ من ذلك أن نُعرِّض الفيلسوف إلى الموت، فإنّه في هذه الحالة أو في الحالة الأخرى ليس علينا إلا أن نرفض، ومن ثم إن الفلسفة لا يمكنها أن تلتقي بواقعها. إن الفيلسوف الذي يتحدث من دون أن يُسمع له، والفيلسوف الذي يتحدث تحت التهديد بالموت، إن مثل هذا الفيلسوف لا يفعل شيئاً آخر غير الحديث في الهواء، أو في الفراغ. وإذا أراد أن يكون خطابه خطاباً واقعياً، وإذا أراد أن يكون تحقيقه الفلسفي ضمن نظام الواقع فعلياً، فإنه يجب أن يكون خطاباً مسموعاً ويُنصت إليه ومقبولاً من قبل هؤلاء الذين يتوجه إليهم. لا يمكن أن تكون هنالك فلسفة في الواقع إلا بشرط أن يكون هنالك فيلسوف يُشكِّلُها. ولا توجد الفلسفة في الواقع، ولا تلتقي الفلسفة بواقعها إلا بشرط هو أن الفيلسوف الذي يتناول الخطاب يستجيب

لتطلعات ذلك الذي يريد أن يقتنع بالفلسفة. وأعتقد أننا هنا نلتقي بما يمكن أن نسميه الحلقة الأولى (وسنجد حلقات أخرى في النص). وهذه الحلقة هي حلقة الاستماع: لا يخاطب الفيلسوف إلا أولئك الذين يرغبون في الاستماع إليه. والخطاب، الذي لا يكون إلا مجرد اعتراض ومناهضة وصراخ وغضب ضد الحكم الطغياني، لا يمكن أن يكون جزءاً من الفلسفة. والخطاب الذي يريد أن يكون خطاب عنف، ويريد أن يحدث انشقاقاً في المدينة، ويستجيب للتهديد بالموت، هو أيضاً خطاب لا يمكن أن يلتقي بواقعه الفلسفي. إذا لم يُنصت للفيلسوف أو تَعرَّض للتهديد، أو في المقابل، كان الفيلسوف عنيفاً، وعنيفاً إلى درجة أن خطابه يُهدد الآخرين بالموت، فإنّ الفيلسوف في هذه الحالة أو تلك لا يستطيع أن يلتقي بواقعه، وسيخفق في اختبار الواقع. إن الاختبار الأول لواقع الخطاب الفلسفي يتمثل في الاستماع الذي يلقاه.

من هنا ظهرت مجموعة من النتائج الخطرة والمهمة، ومنها: تفترض الفلسفة دائماً الفلسفة، ولا يمكن للفلسفة أن تتحدث مع نفسها فقط، ولا يمكن للفلسفة أن تظهر بمظهر العنف، ولا يمكن كتابة الفلسفة ونشرها وتوزيعها كأيّ نص وقع في أيدي الجميع، أو في أي أيدٍ كانت. إنّ الواقع الفلسفي هو -هذه هي ميزته الأولى- أنه يتوجه إلى الإرادة الفلسفية. والنتيجة الأخيرة هي أن الفلسفة، كما ترون، تختلف اختلافاً كلياً عن الخطابة (وسننظر، بطبيعة الحال، في هذا الموضوع لاحقاً). إنّ الخطابة هي التي تجد بالتحديد، وفي الوقت نفسه، انتشارها وفعاليتها في استقلال عن إرادة الذين يسمعونها أو مستمعيها. وهذه هي لعبة الخطابة المتمثلة في تعيين، رغماً عنها، إرادة المستمعين، وفي أن تفعل ما تشاء. في حين أن الفلسفة، وهذا ما يجعلها ليست خطابة، ولا يمكن لها إلا أن تكون عكس الخطابة، سواء كان ذلك بدافع التواضع أم الصلف، كما تشاؤون، لا يمكنها أن توجد إلا إذا أُنصت واستُمع إليها. وهذا الاستماع، وتلبية الاستماع للفلسفة، يُعدُّ جزءاً من واقعها. وهذه هي النقطة الأولى التي أعتقد أنّه يمكننا أن نستخلصها

من الشرح الأول الذي قدّمه أفلاطون فيما يتعلّق بدور المستشار. وإذا كان قد [ذهب] إلى صقلية، فذلك لأنّه قد وُعد بالاستماع. وإذا بقي خطابه في صقلية مجرّد خطاب فارغ، فإنّ ذلك يعود إلى أنّ هذا الاستماع لم يحدث، وإلى أن الوعد الذي قُطع لأفلاطون قد أخلى به الشخص الذي كان عليه أن يستمع. وهذه هي الثيمة/ الموضوعة الأولى التي نلقاها في هذا النص.

النتيجة الثانية، التي تلي مباشرة هذه، هي المسألة الآتية: إذا كان صحيحاً أنّ الفلسفة لا تحقق واقعها إلا إذا كانت مسموعة، فكيف يمكن أن نتعرّف إلى أولئك الذين استمعوا إليها؟ كيف يمكن للفيلسوف أن يقبل اختبار واقعه انطلاقاً من تأكيد الاستماع الذي يلقاه؟ إنّها مسألة مهمة، وهي أيضاً، كما تذكرون، مسألة سقراط. لقد كان على سقراط أيضاً أن يتساءل إذا كان مجدياً أن يسأل هذا أو ذاك من الشباب، وأن يحاول إقناعهم. وكما تعلمون، إن سقراط كان يتأكد من الاستماع، أو كان يعتقد أنه يتأكد من الاستماع في ما يراه من جمال على وجه الشاب، أو على كل حال في ما يمكن أن يقرأه في وجه ونظرة الشاب. وهنا نلتقي، بطبيعة الحال، بمعيار ومقياس مغاير، ويتعلق الأمر بشيء آخر. إن الاختبار، الذي يسمح بالإقرار إذا ما استمع إلينا أم لا، هو ما شرحه أفلاطون في الفقرة (340ب) [...]*، وهو ما سأشرحه لكم الآن. يقع هذا المقطع بالفعل في الرسالة، ولكنه بعيد عن المقطع الذي قرأته عليكم قبل قليل، وإن كان منطقياً قريباً منه بشكل واضح جداً. ولا يتصل هذا الشرح بالرحلة السياسية الأولى إلى صقلية (بمعنى الرحلة الثانية من حيث الترتيب الزمني)، وإنما يتعلق الأمر بالرحلة السياسية الثانية (الثالثة من حيث الترتيب الزمني). ولكن -إذا شئتم- من أجل سهولة العرض، سأقرب بينهما، وذلك لأنني أعتقد أن هذا المقطع (الذي

---

* أضاف م.ف.: وهذا هو النص الذي صورته لكم ووزعت بعض نسخه عليكم. اعذروني إذا لم تكن هناك أعداد كافية من النسخ، لأننا لا نعلم كم سيكون عددكم...

يدور حول: كيف يمكن أن نتعرّف إلى الاستماع، وما الاختبار الذي نضعه للذي نتوجه إليه أو نخاطبه؟) يرتبط مباشرة بالمسألة التي طرحتها قبل قليل ألا وهي: لا يمكننا أن نتكلم، ولا يمكن للفلسفة أن تكون خطاباً واقعياً، ولا يمكنها أن تكون تحققاً فعلياً، ما لم تتوجه إلى الذي يرغب في الاستماع إليها. والسؤال هو: كيف نتعرّف إلى الذين يَقدرون ويَرغبون في الاستماع؟ إذاً، لنقرأ بسرعة -إذا شئتم- هذا النص: «عندما وصلت، رأيت من واجبي أن أتأكد إذا كان دونيس بالفعل يتحرّق شوقاً من أجل الاستماع إلى الفلسفة، أم أنّ كل ما رُوي لي في أثينا لا أساس له»(10). وكما ترون، إن مسألة الاستماع مطروحة مباشرة: كيف نعرف؟ «والحال أن هنالك منهجاً رشيقاً لهذا الاختبار يناسب تماماً تطبيقه على الطغاة، وخاصة إذا أشبعوا بعبارات فلسفية مفهومة بشكل سيئ، مثلما هو الحال بشكل خاص مع دونيس. فلقد أدركت فوراً: أنه يجب أن أبيِّن لهم ما هو الأثر أو العمل الفلسفي [إذاً، وسنعود لاحقاً إلى الكلمات اليونانية، والطريقة التي تُرجِمت بها، وضرورة أن نضبط قليلاً هذه الترجمة، لنقرأ الآن النص فقط] في رحابته، وفي ميزته الخاصة، وفي صعوباته، والجهد أو الكد الذي يبذل فيه، فهل المستمع فيلسوف حقيقي، وقابل لهذا العلم، ويستحقه لأنه موهوب بطبيعة إلهية أو سماوية؟ والطريق الذي نعلمه له يبدو له رائعاً، ويجب عليه أن يشرع في قطعه فوراً، وأنه لا يمكن له أن يحيا على خلاف ذلك. وعليه، يجب أن نعزّز جهوده بجهود مرشده، وأن لا يتركه قبل أن يحقق الهدف، وأن يحصل على قوة كافية حتى يستطيع قيادة نفسه من غير معلم. في مثل هذه الحالة يحيا هذا الإنسان: يُباشر أعماله اليومية، ولكنه يومياً ودائماً يرتبط بالفلسفة، وإلى هذا النوع من الفلسفة، وإلى هذا النوع من الحياة التي تمنحه فكراً معتدلاً، وذكاء سريعاً، وذاكرة قوية، ومقدرة على الاستدلال. وكل تصرف آخر سيبدو له تصرفاً مستفظعاً [وهكذا ينتهي النص، لقد تركت بعض الأسطر؛ م.ف]. [...] وهذه تجربة واضحة وغير قابلة للتكذيب عندما يتعلق الأمر بأناس لهم

الرغبة، ولكن غير قادرين على بذل الجهد: «إذاً ليس عليهم أن يتهموا الآخرين، وإنما عليهم أن يتهموا أنفسهم، إذا لم يكونوا قادرين على تطبيق ما هو ضروري بالنسبة إلى الفلسفة»(11).

والعنصر الأول، الذي يمكننا استخراجه من هذا النص، هو الميزة الظاهرة جداً، والمجربة منهجياً، والتي يعطيها أفلاطون لهذا المقياس أو المعيار. لا يتعلق الأمر ببساطة، وبمثل ما كانت عليه الحالة عند سقراط، المتمثلة في مجرد إدراك وحدس يخمنه من خلال جمال الشاب ونوعية روحه. هنا، يتعلق الأمر بمنهج، وبمنهج واضح، وبمنهج يجب أن يتحدد بوضوح تام، وأن يؤدي إلى نتائج مؤكدة. فما هو هذا المنهج؟ «إنه منهج مناسب لتطبيقه على الطغاة»، كما قال النص: «وخاصة إذا كانوا مشبعين بعبارات فلسفية غير مفهومة». يجب أن نبين للطاغية (هنا أتبع الترجمة) «ما هو العمل الفلسفي في كل امتداداته وصعوباته والجهد المبذول فيه». وعندما نترجم النص اليوناني، بشكل مجمل، وبشكل لفظي، فإنه يعطي المعنى الآتي: لهؤلاء الأشخاص، لهؤلاء الطغاة، يجب أن نبين لهم ما هو هذا الشيء، وما هو هذا الشيء نفسه (to pragma - وسأعود إلى هذا الموضوع)(12)؛ ومن خلال أية أنشطة وممارسات (di hoson pragmaton) [تطبق أو تمارس]، وأية مشقة تتضمنها أو تفترضها (kai hoson ponon ekhei).

في هذا النص، كما ترون، استعملت كلمة (براغما/ pragma) مرتين. والحال أنّ لكلمة (pragma) معنيين؛ إن (pragma) هي من الاصطلاحات النحوية أو المنطقية التي تعني الإحالة/ المرجع في الحد/ اللفظ أو في القضية/ العبارة. وهنا، يقول أفلاطون بوضوح تام إنّه يجب أن نبيّن لهؤلاء الطغاة ما هي الإحالة، وما هي الفلسفة في حقيقتها. إنّهم يعتقدون أنّهم يعرفون ما هي الفلسفة، ويعرفون بعض الكلمات، وأنّهم قد سمعوا بعض الضوضاء والترهات، ويعتقون أنّ ذاك هو الفلسفة. يجب أن نبيّن لهم (pan to pragma): واقع الفلسفة في مجمله، وكلّ ما هو فلسفيّ بوصفه إحالة إلى

مفهوم الفلسفة. وما ذا يتطلب هذا (pragma) الفلسفي، أو هذا الواقع الفلسفي؟ يجب أن نبيّنه لهم. فما هو هذا (pragma)؟ حسناً؛ إنّها (البراغماتا/ pragmata). ولكن، ما هي البراغماتا هذه؟ حسناً، إنّها الأشغال، والأنشطة، والصعوبات، والممارسات، والتمارين، وكلّ أشكال الممارسات التي يجب ممارستها وتطبيقها، والتي تتطلب الجهد والتعب، وتشعرك بالفعل بالتعب والجهد. وهنا، لدينا المعنى الثاني لكلمة (pragma)، الذي لا يعني الإحالة إلى الحد أو القضية المنطقية. إنّ البراغماتا هي الأنشطة، وكل ما نشغل به، وكلّ ما يمكن أن نطبقه. وبهذا المعنى، إنّ (pragmata) هي عكس الفراغ، أو كلّ ما هو فراغ (skhole). وإذا شئنا أن نقول الحق، فإنّ الفراغ الفلسفي يتطلب تحديداً أن نهتم بمجموعة من الأشياء التي هي الأنشطة الفلسفية.

على كل حال، لدينا في هذا النص، كما تعلمون، معنيان لكلمة (pragma)؛ وهذان المعنيان هما: يجب أن نبيّن، يقول النص للطغاة أو الذين يعتقدون أنهم يعرفون الفلسفة: ما هو واقع الفلسفة، وإلى أي شيء تحيل بالفعل كلمة (الفلسفة)، وماذا يعني التفلسف. ولكن ماذا نبين لهم؟ نبيّن لهم أنّ (التفلسف) يعني تحديداً سلسلة من الأنشطة، ومن الأعمال التي تكوّن الممارسات الفلسفية. وما يقوله هذا النص، لا أكثر ولا أقلّ من هذا، وهو أمر أساسي بلا أدنى شك، أنّ واقع الفلسفة، وواقع التفلسف، وواقع المتفلسف، وما تحيل إليه كلمة الفلسفة إنّما هو ممارسات الفلسفة. فما هي هذه الممارسات الفلسفية؟ حسناً، إنّها تحديداً ما يعرضه النص ابتداءً من هذه الجملة، ويمكننا أن نجد، في اعتقادي، ثلاث مجموعات من المؤشرات.

كما ترون، تمّ تقديم الممارسات الفلسفية بوصفها طريقاً أو نهجاً يُجتاز أو يُقطع، والذي نريد اختباره وامتحانه يجب أن يعترف فوراً بأنّ هذا هو الطريق الذي اختاره، وأن هذا الطريق هو الذي سيقطعه، وأنه يريد أن يصل إلى نهايته، وأنه لا يريد أن يحيا بشكل آخر. وأنه من غير الممكن بالنسبة إليه

أن يحيا على خلاف ذلك (ou bioton allos). وهذا الاختيار الفلسفي، واختيار الطريق الفلسفي أو النهج الفلسفي يُعدّ من الشروط الأولية. ثانياً، انطلاقاً من هذا الاختيار الفلسفي الذي تمّ، فإنّ المرشح الذي خضع لهذا الاختبار، عليه أن يسرع ويعجل بكلّ قواه، وأن يسرع وهو تحت إشراف مرشد يبيّن له الطريق، ويأخذ بيده، ويجعله يقطع الطريق. والمرشح، هذا الذي خضع للاختبار، عليه أن يسرع بكلّ قواه، وأن يجعل مرشده يسرع حتى يصل في أسرع وقت ممكن إلى هدفه. وكذلك، إن من بين هذه الأنشطة (هذه الأنشطة الفلسفية) أن لا يتراخى إلى أن يصل إلى نهاية الطريق. عليه أن يعمل دائماً، وأن يجهد نفسه. عليه أن لا يتخلى -وهو مؤشر آخر تجدونه في النص- عن مرشده الذي يقوده، إلا إذا حصل على قوة كافية قادرة على أن تجعله يقود نفسه من غير مرشد، ويستطيع قيادة نفسه بنفسه. وهذه هي السلسلة أو المجموعة الأولى من المؤشرات.

المجموعة الثانية المهمّة هي التي تأتي مباشرة بعد الأولى: «في مثل هذه الحالة يحيا هذا الإنسان: يباشر أعماله اليومية، ولكنّه يومياً ودائماً يرتبط بالفلسفة، وبهذا النوع من الفلسفة، وبهذا النوع من الحياة التي تمنحه فكراً معتدلاً، وذكاء سريعاً، وذاكرة قوية، ومقدرة على الاستدلال»[13]. وهذا النص مهم لأنه، كما ترون، يشير إلى أن اختيار الفلسفة يجب أن يتمّ مرة واحدة وإلى الأبد، وأن يحافظ عليه إلى النهاية، وأن لا يتخلّى عنه إلى غاية الوصول إلى الحد. ولكن، من جهة أخرى، وهو ما يظهر في هذا التطوّر، إنّ اختيار الفلسفة ليس فقط غير مناسب مع الأفعال العادية، وإنّما يتطلب أن يكون في الحياة العادية نفسها، وفي الأعمال العادية التي ننجزها يوماً بعد يوم، وأن نستعمل الفلسفة، وأن نقوم بها ونشغلها. نحن فلاسفة حتى في أفعالنا وأنشطتنا العادية. وهذه الممارسة الفلسفية تترجم بثلاث قدرات وملكات: الفهم (eumathes)؛ أي أن نفهم بسهولة، والتذكر (mnemon)؛ أي لدينا ذاكرة قوية وجيدة، ونحتفظ في أذهاننا بطريقة حيّة وتمثيلية ونشطة

بكل ما درسناه؛ لأننا فهمناه. إذاً، نفهم ونتذكر (نحتفظ في ذاكرتنا بكلّ ما درسناه)، وأخيراً نحن قادرون على الاستدلال (logizesthai dunatos). بمعنى: عندما نكون في وضعية ما، وفي ظرف ما، نعرف كيف نستعمل الاستدلال، وكيف نطبقه من أجل أن نتخذ قراراً صائباً). إذاً ترون، لدينا سلسلة من المؤشرات التي تميز الاختيار الفلسفي في مبدئه، ودوامه، وجهده المتواصل، هذا من جهة، أمّا من جهة أخرى فهنالك سلسلة كاملة من المؤشرات التي تبيّن كيف يتعقد هذا الاختيار الفلسفي ويتشابك بسرعة وباستمرار مع النشاط اليومي.

حسناً، إذا قارنا هذا النص بنصٍّ آخر، ونعني بذلك نص: **القيبيادس** الذي حدثتكم عنه سابقاً، والذي علّقنا عليه في المرة الأخيرة، فإنّكم ترون أنّ تحديد العلاقة بين الفلسفة وبين النشاط السياسي يكون أمراً صعباً. إنّ القيبيادس، كما تذكرون، كان مشدوداً بالفعل برغبة ممارسة السلطة، والسلطة الواحدة، وسلطة المدينة على وجه الحصر والتحديد. وهنا يعاينه سقراط، ويأخذ بيده ويقول له: ولكن هل تعرف كيف تمارس هذه السلطة؟ ويتبع هذا حوار مطول يُفهم من خلاله أنّ القيبيادس لا يفهم حتى معنى العدالة، أو النظام الجيد، أو الانسجام الجيد الذي يريد أن يسود في المدينة. وعليه، يجب أن يتعلّم كلّ هذه الأشياء. ولكنّه لا يمكنه أن يتعلّم كلّ هذه الأشياء دون أن يهتمّ بنفسه أولاً وقبل كل شيء. والحال أنّ الاهتمام بالنفس يتضمّن بالضرورة معرفة النفس. ومعرفة النفس تتضمّن تغيير وتبديل رؤيته نحو نفسه، وأنه في تأمل نفسه أو في إدراكه للعنصر الإلهي لنفسه ذاتها يمكنه أن يدرك الأسس التي تكوّن العدالة في جوهرها، ومن ثَمَّ يعرف أسس ومبادئ الحكم العادل. لدينا هنا، إذاً، صورة، وبالأحرى تحديد لمسار فلسفي ضروري فعلياً للفعل السياسي. ولكن هذا المسار الفلسفي، كما ترون، له في نص: **القيبيادس** شكل العودة إلى النفس من خلال النفس: تأمل الروح لنفسها، وتأمل للوقائع التي يمكن أن تؤسس فعلاً سياسياً عادلاً[14].

هنا، الاختيار الفلسفي، والنشاط الفلسفي، والأنشطة الفلسفية الضرورية التي تشكل الواقع الفلسفي، وهذه الممارسات الفلسفية التي تشكل الواقع الفلسفي، مختلفة تماماً أو مغايرة تماماً. فلا يتعلّق الأمر بالنظرة، وإنما يتعلق الأمر بالطريق. ولا يتعلق الأمر بالتحول والتبدل؛ بل بالعكس يتعلق الأمر باتباع طريق له بداية وهدف. والمطلوب القيام بعمل شاق وطويل في هذا الطريق، وطوال مساره كله. وأخيراً، هنالك هذا الارتباط الذي نجده في هذا النص، وهو أن الأمر لا يتعلق بالارتباط بالوقائع أو الحقائق الأبدية، وإنما بممارسات الحياة اليومية، وبهذا النوع من النشاط الذي ننجزه يوماً بعد يوم، والذي من خلاله تُظهر الذات قدرتها على الفهم، وقدرتها على التذكر، وقدرتها على الاستدلال. أما في حالة -إذا شئتم- التحول الكبير الذي رأيناه يتحدّد في نص: **القيبيادس،** فإنّ المشكلة كانت [تتمثل] في معرفة الآتي: عندما تبلغ الذات القدرة على تأمل الواقع، كيف لها أن تنزل وتطبق فعلياً ما رأته في الحياة اليومية. تذكرون، كذلك، في كتاب (**الجمهورية**)، كم كان صعباً إرسال أولئك الذين تأملوا الواقع خارج الكهف إلى داخله. أما هنا، فإن الأمر يتعلق بشيء آخر. يتعلق الأمر باختيار يجب أن يتم منذ البداية، وباختيار يجب أن يتم مرة واحدة وإلى الأبد، وبعدها يتطور، ويحدث مثلما يحدث في عملية سكّ النقود؛ أي من خلال العمل المثابر في الحياة اليومية. إنه نمط آخر من التحول والتبدل. يتعلق الأمر بتحويل النظر نحو شيء آخر في نص **القيبيادس.** أمّا، هنا؛ أي في نص الرسالة السابعة، فإنّ التحول يتحدد باختيار أولي، وبطريق وتطبيق. لا يتعلق الأمر بتحول للنظرة، وإنما يتعلق الأمر باتخاذ قرار. لا يهدف التحول إلى التأمل، وتأمل ذات النفس، ولكنه يسمح، من خلال النشاط اليومي، بالتعلم والتذكر والاستدلال الصحيح في الوقت نفسه، وذلك تحت إشراف مرشد، ومن خلال مسار طويل، أو مسلك طويل وشاق.

من هنا يمكن أن نستخرج مجموعة من النتائج. النتيجة الأولى رأيتموها، وهي أن لدينا هنا في هذا النص، فيما يبدو لي، تحديداً لحلقة ودائرة جديدة.

لقد عرضت عليكم في مقطع سابق دائرة الاستماع التي تتطلّب من بين ما تتطلب أن قول الحق الفلسفي والتحقق الفلسفي يفترض في الآخر إرادة الاستماع. ولدينا هنا دائرة أخرى مختلفة تماماً لا تتعلق بدائرة الآخر وإنما بدائرة ذات النفس. يتعلق الأمر بالفعل بهذا: إنّ الواقع الفلسفي لا يُتعرف عليه، ولا يُعترف به، ولا ينجز إلا في الممارسة الفلسفية ذاتها. إن الواقع الفلسفي هو ممارسته. وبتحديد أكثر إن الواقع الفلسفي، وهذه هي النتيجة الثانية التي يجب استخلاصها، وهي ممارستها ليست ممارسة بوصفها خطاباً؛ بمعنى ليست ممارسة الفلسفة بوصفها خطاباً، ولن تكون حتى ممارسة الفلسفة بوصفها حواراً. بمعنى أنّ الممارسة الفلسفية «ممارسات»؛ أي بالجمع، وستكون ممارسة الفلسفة في ممارساتها، وفي تمارينها. والنتيجة الثالثة الرئيسة، بطبيعة الحال، تظهر في الإجابة عن هذا السؤال: ما الذي تتضمّنه هذه التمارين، وما موضوعها؟ حسناً، يتعلّق الأمر ببساطة بالذات نفسها. بمعنى أنه في العلاقة مع الذات/النفس، وفي عمل النفس مع النفس، وفي عمل النفس مع ذات النفس، وفي هذا النمط من نشاط النفس على النفس؛ حيث يظهر الواقع الفلسفي بالفعل ويتأكد. وما يجعل الفلسفة تلتقي بواقعها هو الممارسة الفلسفية مفهومة على أنّها مجموع التطبيقات التي بوساطتها تكون الذات في علاقة مع نفسها، وتصنع ذاتها، وتعمل على نفسها. إن عمل النفس على النفس هو ما يشكّل واقع الفلسفة.

هذا هو النص الثاني، الذي أردت التعليق عليه في هذه الرسالة السابعة. هنالك نص ثالث سأعلّق عليه -إذا شئتم- في الساعة المقبلة، وسيمكننا من الوصول إلى الدائرة الثالثة، وإلى تحدٍّ ثالث، وإلى مقاربة ثالثة لهذا الواقع الفلسفي.

❊ ❊ ❊

الهوامش

(1) Platon, lettre VII. 328b, in Œuvre complète, t.XIII-1: Lettres, trad. J. Souilhe, éd. citée, p.33.

(2) حول هذا الموضوع، انظر دروس شهر كانون الثاني/يناير في: **تأويل الذات**، مصدر سابق، ص9-163.

(3) Platon, Alcibiade, 104e-105a, trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1970, pp.61-62.

(4) Platon, lettre VII.330c-d, in Lettres, éd.citée, p.36.

(5) Id., 331d, p.37.

(6) Platon, La République, 425e-426a, trad. E.Chambry, ed. citee, pp.14-15.

(7) انظر لاحقاً الإحالة رقم: 8.

(8) Platon, Les Lois, livre IV, trad. E.des Places, éd. citée, p.49.

(9) انظر الصفحات السابقة.

(10) Platon, lettre VII. 340b, in Lettres, éd.citée, p.49.

(11) Id., 340b-341a, pp.49-50.

(12) انظر تحليلاً أولياً للمفهوم مع إحالته إلى التمارين الزهدية، وخاصة إلى الاستماع الفلسفي في: **تأويل الذات**، مصدر سابق، ص312، من الترجمة العربية: «نستطيع القول إن الاستماع هو بالفعل الخطوة الأولى، والحركة الأولى نحو الزهد وتذويت الخطاب الحقيقي. وهو الذي يسمح باستقبال الخطاب، وباستقبال ما يقال من الحقائق في ثقافة، تعرفون أنها كانت بالأساس ثقافة شفوية». انظر كذلك حول هذا المفهوم الدراسة الآتية:

P. Hadot, Concepts et Catégorie dans la pensée antique, s. dir. P.Aubenque, Paris, Vrin, 1980.

(13) Platon, lettres VII. 340b, in Lettres, éd. citée, p.49.

(14) حول هذه النقطة انظر دروس شهر كانون الثاني/يناير 1982 في: **تأويل الذات**، مصدر سابق.

❋ ❋ ❋

درس 16 شباط/فبراير
الساعة الثانية

إخفاق دونيس - الرفض الأفلاطوني للكتاب - تعليم ومشاركة - الفلسفة بوصفها ممارسة للروح. الاستطراد الفلسفي في الرسالة السابعة: العناصر الخمسة للمعرفة - الحلقة الثالثة: حلقة المعرفة - الفيلسوف والمشرع. ملاحظات أخيرة حول التأويلات المعاصرة لأفلاطون.

[...]* المسألة الأولى المعالجة في هذه النصوص، والتي سأحللها، هي مسألة الاستماع؛ لا يمكن للفلسفة أن تكون خطاباً إلا إذا كانت مسموعة فعلياً. ثانياً، لا يمكن أن يكون الخطاب الفلسفي واقعياً إلا إذا كان مصحوباً ومدعماً ومطبقاً بوصفه ممارسة، من خلال سلسلة من الممارسات. وهذه هي النقطة الثانية. الآن، سننظر في المجموعة الثالثة من النصوص التي تحيل إلى الاختبار الذي أجراه أفلاطون لدونيس فعلياً، أو بالأحرى إلى الطريقة التي لم يستطع دونيس أن يجيب بها على الاختبار إيجابياً. والنص الذي وزعته عليكم قبل قليل، كما تذكرون، يُبيِّن بجلاء أن الأمر يتعلق باختبار منظم قدمه أفلاطون كوسيلة مؤكدة ويقينية. ويبين أفلاطون في الأسطر والصفحات الآتية أنّ دونيس قد أخفق في الاختبار. وبالفعل، إن هذا التطور الطويل يمكن قياسه على النحو الآتي: أولاً، إخفاق دونيس: كيف ولماذا، وبأيّ خطأ

---

* م.ف: هيا، لنكمل؟ نحن متعبون في هذا الوقت من السنة.

بالنسبة إلى الفلسفة أخفق دونيس؟ ثانياً، الوجه الإيجابي لهذا النقد ولإخفاق دونيس هو: القول بنظرية في المعرفة.

أولاً، الوجه السلبي: كيف أخفق دونيس في الاختبار الفلسفي الذي كان اختباراً في الممارسة الفلسفية، وفي اختبار واقع الفلسفة الذي يوجد في الممارسات والأنشطة الفلسفية الخاصة؟ يبيّن أفلاطون هذا الاختبار بطريقتين، أو يقدم علامتين: أولاً، علامة سلبية كاملة تتمثل في الآتي: رفض دونيس اختيار طريق الفلسفة الطويل الذي وضحه له أفلاطون. وعليه، لم يستمع إلى الدرس الأول في الفلسفة، لأنه يعتقد أنه يعرف سلفاً أشياء مهمة للغاية (ta megista)، ومن ثم هو يعرف أشياء كثيرة، ولا يحتاج إلى معرفة المزيد[1]. وهذا أمر بسيط. لكن هناك أمراً آخر [هو] أنه بالإضافة إلى عدم قدرة دونيس على متابعة السير في طريق الفلسفة الطويل؛ أي أن يتبع الطريق الصعب في التمارين والممارسات، ارتكب دونيس خطأ يمكن أن نقول عنه إنه خطأ مباشر وسريع. لقد ارتكب خطأ مهماً للغاية. ويتمثل هذا الخطأ في أن دونيس قد كتب مقالاً في الفلسفة بالفعل[2]. ولقد رأى أفلاطون في كتابة هذا المقال علامة على عدم قدرة دونيس على الالتقاء بحقيقة الفلسفة. وفعلياً، كتب دونيس نصاً بعد زيارة أفلاطون. وعندما يثير أفلاطون هذا الموضوع، فإنه يثيره على أنه علامة لاحقة على أن زيارته لا يمكن لها أن تنجح، بما أن دونيس كان قادراً -ولو أن ذلك قد حدث لاحقاً- على أن يبين قيمته الفلسفية، وأن يبين في الوقت نفسه أن أفلاطون هو المخطئ، والدليل على ذلك أنه كتب مقالاً حول الأسئلة المهمة في الفلسفة. وكما يقول أفلاطون، إن دونيس بهذا التصرف قد ارتكب خطأين.

أولاً، لقد أراد أن يظهر بمظهر مؤلف النصوص التي هي ليست في الواقع إلا نسخة من الدروس [التي تلقاها]، ولكن لا يكمن هنا النقد الأساسي. إن الرغبة في الكتابة عن الأسئلة الفلسفية، وعن الأسئلة المهمة في الفلسفة، هي دليل على أننا لا نفهم شيئاً في الفلسفة. وعليه، إن هذا

النص، الذي هو -لا شك- نص رئيسي، يمكن مقارنته بنص آخر معروف، ونستشهد به على أنه دليل على الرفض الظاهر والمعبر للكتابة من قبل أفلاطون. وهذا النص، كما تعلمون، هو الرسالة الثانية، حيث يقول أفلاطون في نهايته: «فكر قليلاً في هذا، واحتط من أن تندم ذات يوم مما تركته يذاع وينتشر وهو لا يستحق ذلك. إن أفضل حماية (megiste phulake) هو أن لا تكتب، وإنما أن تحفظ على ظهر القلب، وذلك لأنه من المستحيل أن لا تذاع الكتابات في المجال العام. وكذلك، إنني لم أكتب أبداً حول هذه المسائل. فليس هنالك ما يسمى بأعمال أفلاطون، ولن تكون. وما نعينه الآن تحت هذا الاسم يعود إلى سقراط في زمن الشباب. الوداع مع الطاعة. عليك بحرق هذه الرسالة ما إن تنتهي من قراءتها وإعادة قراءتها»[3]. كان لا بد من التذكير بهذه الرسالة الثانية التي تُعدُّ رسالة لاحقة مقارنةً بالرسالة السابعة التي أشرحها لكم الآن، والتي تُعدُّ إلى حدٍّ ما، إما تلخيصاً وإما نسخة مترجمة للأفلاطونية الجديدة. ولكن إذا نظرنا إلى الرسالة السابعة التي هي رسالة أقدم من الرسالة الثانية، فإنه يبدو لي أننا نرى رفض الكتابة يطرح بطريقة مغايرة، وبنمط مغاير، وبنموذج مختلف نسبياً عن الصيغة التي رأيناها في رفض الكتابة. هنا، في هذا النص اللاحق من الرسالة الثانية الذي عرضته عليكم، من البين -يجب أن ننظر إليه عن قرب- أن الموضوع الأساسي هو من المؤكد موضوع العلوم الباطنية (ésotérisme). ثمة بعض المعارف التي لا يجب إذاعتها ونشرها؛ لأن عرض ونشر هذه المعارف يعرضنا لبعض المخاطر. وأي كتاب لـ«أفلاطون» لا يمكن ولا يجب اعتباره كتاباً لأفلاطون. حتى الرسائل التي كتبها يجب حرقها؛ إنه الحذر الباطني الذي يظهر فيه -لا شك- التأثير الفيثاغوري. ولا يطرح أمر رفض الكتابة على هذه الشاكلة في نص الرسالة السابعة الذي أريد أن أشرحه لكم الآن.

إذاً، لقد نشر دونيس بعض النصوص التي يريد فيها أن يظهر بمظهر المؤلف، وكانت حول المسائل الأكثر أهمية في الفلسفة. والحال، كما

يقول أفلاطون، لا يمكننا أن نتكلم في هذه الأشياء الأساسية في الفلسفة، ولا يمكن للخطاب الفلسفي أن يلتقي بواقعه إلا إذا أخذ شكلاً معيناً. فما هو هذا الشكل؟ يتمثل هذا الشكل في التعاليم (mathemata)[4]. وهنا يجب أن نفهم كلمة التعاليم بمعنيين أو بدلالتين. إن التعاليم هي أولاً المعارف، ولكنها كذلك تعني صيغ وطرق هذه المعارف. إنها تعني في الوقت نفسه المضمون والشكل، أو المضمون والطريقة التي تعرض بها في صيغ تعليمية يقدمها المعلم، ويسمعها التلميذ، ويحفظها عن ظهر القلب، ومن ثمة تصبح معرفته.

إن مسار التعاليم، ووضع هذه المعارف في صيغ تعليمية، محفوظة ومعروفة، ليس هذا، كما يقول نصّ أفلاطون، هو الطريق الذي تسلكه فعلياً الفلسفة. لا تتم الأمور على هذا النحو، ولا تنقل الفلسفة باتباع سبيل التعاليم. فكيف تنقل إذاً؟ حسناً، كما يقول: نكتسب الفلسفة بالمصاحبة، والوجود معاً وبالاجتماع والمشاركة (sunousia peri to pragma)[5]. وبعد ذلك بقليل استعمل كلمة المعايشة (suzen)[6]. تفيد كلمة (sunousia) الوجود مع، والاجتماع، والمشاركة. وغالباً ما يكون لهذه الكلمة في القاموس اليوناني العامي معنى الاتصال الجنسي. ولكن في هذه الجملة ليس لها على الإطلاق هذا الإيحاء الجنسي، ولا أعتقد أنه يجب أن نؤوله تأويلاً مفرطاً، ونقول: يبدو أن هنا إشارة إلى العلاقة الجنسية للذي يتفلسف مع الفلسفة. ولكن الذي عليه أن يخضع لاختبار الفلسفة عليه أن «يحيا مع»، ويجب استعمال كلمة «المشاركة» معها؛ وهنا كذلك ترون أن هنالك معاني ممكنة لكلمة المشاركة. إن الذي يتفلسف عليه أن يتشارك معها، وهذا هو ما يكون ويشكل ممارسة الفلسفة نفسها وواقعها أو حقيقتها. تفيد كلمة (sunousia) المشاركة، أما كلمة (suzen) فتعني العيش معاً أو الحياة معاً. وكما يقول أفلاطون، ماذا ينتج من كثرة استعمال هذه المشاركة والعيش معاً؟ حسناً، إن النور سيضيء الروح، مثلما يضيء الضوء تقريباً، وتعني

كلمة (phos) أشعل و(استعملت الترجمة كلمة «أضاء»)[7]. بمعنى مثل القنديل أو المصباح الذي يشتعل عندما نقرب إليه النار. والحالة نفسها، أن نكون بقرب الفيلسوف كما لو أننا بقرب النار حتى يضيء مصباح الروح، أو إلى غاية أن يضيء المصباح مثل الروح، وبهذه الطريقة والكيفية تلتقي الفلسفة بواقعها فعلياً. وابتداء من اللحظة التي سيضيء فيها المصباح، فإن عليها أن تُطعم أو تزود نفسها بزيتها. بمعنى أن الفلسفة التي اشتعلت في الروح ستقتات من الروح نفسها. وبهذه الكيفية، وبهذا الشكل من المشاركة، ستحيا الفلسفة من خلال النور الذي ينتقل ويضيء، والذي يحيا من الروح ذاتها. وكما ترون، إن هذا عكس ما يحدث في التعاليم تماماً. لا وجود في التعاليم للمشاركة، وليس هنالك بالضرورة العيش معاً. يجب تقديم هذه التعاليم، والمضامين المعرفية في شكل ما. ويجب نقل هذه التعاليم، ويجب حفظ هذه التعاليم في الذهن إلى اليوم الذي تُنسى أو تُمحى. أما هنا، فالعكس تماماً، ليس هنالك صيغ، وإنما هنالك معايشة. ليس هنالك تعليم لصيغة من الصيغ، وإنما هنالك إضاءة مباغتة ومفاجئة للنور داخل الروح. و[ليس] هناك تدوين أو حفظ في الروح لأية صيغة جاهزة، وإنما هنالك تزويد وتغذية دائمة للفلسفة بالزيت السري للروح.

بهذا المعنى، لا يمكننا أن نرى بالفعل أنه يمكن تعليم الفلسفة بوساطة مواد مكتوبة تكون في شكل تعاليم في المعرفة، وتنقل بوساطة معلم ما إلى تلميذ ما، وليس عليهما إلا أن يحفظاها عن ظهر القلب. وعلى كل حال، إن حقيقة الفلسفة لا يمكن نقلها كما تنقل التعاليم، والسبب في ذلك، كما يقول أفلاطون، أنه هو نفسه، على الرغم من أنه الأجدر بالقيام بذلك، لم يقبل أبداً بكتابة أيّ كتاب في الفلسفة[8]. وبطبيعة الحال، كما أضاف، لو كان من الممكن القيام بذلك، ولو كان بالإمكان فعلياً كتابة الفلسفة في شكل كتابة التعاليم، ومن ثمة نقلها كما هي، فإن ذلك يعد، بطبيعة الحال، أفضل شيء في العالم. لنتخيل، كما قال، أننا جميعاً تحت النور، وفي الطبيعة (ten

phusin)[9]، إن هذا لأمر طيب وخير للغاية. ولكن في الواقع، إن هذا الأمر في حقيقته إما أنه غير مفيد وإما خطير. سيكون خطيراً، بالفعل، بالنسبة إلى الذين لا يعرفون أن الفلسفة ليس لها واقع آخر غير ممارساتها الخاصة، والذين يعتقدون أنهم يعرفون الفلسفة لا يحصلون إلا على الغرور، والشعور بالاكتفاء، واحتقار الآخرين، ومن ثم، إنها ستكون خطراً عليهم. أما بالنسبة إلى الآخرين؛ أي أولئك الذين يعرفون جيداً أن حقيقة الفلسفة تتمثل في هذه الممارسات، فإنّهم لا يرون حاجة إلى التعليم بالكتابة، أو نقل الفلسفة بالكتابة؛ لأن ذلك لا فائدة منه. إن الذين يعرفون حقيقة واقع الفلسفة، ويمارسون الفلسفة، هؤلاء لا يحتاجون إلى تعليم يظهر في شكل التعاليم أو يأخذ شكل التعاليم. تكفيهم الإشارة (endeixis)[10]. ومن خلال صور الإشارة يمكن تطبيق تعليم الفلسفة. كل هذا نقرؤه أو نجده في الفقرتين (341ب-342 أ)[11].

هذا بالنسبة إلى الجانب السلبي من اختبار دونيس، الذي بالغ في هذه الممارسة الخاطئة والمتمثلة في ممارسة الكتابة. والحال أن رفض الكتابة قد تم شرحه وتأسيسه في الفقرة التي تلي مباشرة تلك الفقرتين، وهو ما شرحته لكم قبل قليل، والذي يُعدُّ بمقام الوجه الإيجابي، والذي يقدم في اعتقادي الدلالة الحقيقية لهذا الرفض والاستبعاد. وبالفعل، إن أفلاطون بعد أن شرح كيف أن الفلسفة لا يمكن تعليمها، وبعد أن قال: بالنسبة إلى البعض، إنها غير مفيدة، بما أنهم ليسوا في حاجة إلا إلى الإشارة، أما بالنسبة إلى الآخرين «فإننا نزودهم بازدراء ظالم أو باكتفاء باطل لا جدوى منه»[12]، وذلك بالنظر إلى التعاليم التي يعتقدون أنهم فهموها. [كتب يقول]: «وزد على ذلك، إن لدي النية في التوسع كثيراً في هذه المسألة؛ وربما ستصبح بعض النقاط التي سأعالجها أكثر وضوحاً إذا شرحتها. هنالك سبب جدي بالفعل يعترض على أن نحاول كتابة أي شيء كان في مثل المادة، وهذا السبب حاججت به، وأعتقد أنه يجب علي أن أكرّره مرة أخرى»[13]. إذاً،

من الواضح جداً أن هذا المقطع، الذي سيسمى بعد ذلك بالاستطراد «digression»[14]، والذي أدخله كتفسير واضح، لا لبس فيه في رفض الكتابة. والحال ما هو هذا التفسير؟ يبدأ هذا التفسير بعيداً جداً عن موضوع الكتابة. يبدأ مع عرض لنظرية في المعرفة والعلم (episteme): «نميز في كل كائن ثلاثة عناصر تسمح باكتساب العلم»[15].

هذا النص صعب للغاية، وكل ما أريد القيام به هو إظهار بعض الملامح الملائمة لمشكلتنا. لنقل هذا: يميز أفلاطون بين خمسة عناصر تسمح بمعرفة الأشياء؛ العناصر الثلاثة الأولى هي: الاسم (onoma)، والتعريف (logos) (مفهوم بشكل حرفي؛ أي إن التعريف يتضمن، كما قال أفلاطون نفسه، الأسماء والأفعال)، والصورة (eidolon). ثم يأتي بعد ذلك مستويان آخران، ووسيلتان من وسائل المعرفة، العنصر الرابع هو ما نسميه العلم (episteme)، ويعني، كذلك كما قال، الرأي السديد أو الصائب (orthe doxa) و(nous) أو العقل[1]، ثم أخيراً العنصر الخامس. ولتلخيص هذا النص المعقد، أعتقد أنه يمكننا أن نقول الآتي: الأنماط الثلاثة للمعرفة (الاسم، التعريف، الصورة) هي أنماط معرفية تسمح لنا بمعرفة الشيء من خلال ما يغايره ويخالفه، وكما يقول أفلاطون في هذا النص، إنها مضادة للشيء نفسه. لننظر، على سبيل المثال، في الدائرة، وكما يقول أفلاطون، إنه لمن الواضح أن الاسم الاعتباطي الذي نستعمله من أجل تعيين الدائرة مضاد كلية، وغريب كلية عن الدائرة نفسها. وكذلك التعريف الذي نقدمه للدائرة؛ لأن التعريف لا يتكون إلا من الأسماء والأفعال، وهي غريبة عن الدائرة. وثالثاً، إن الصورة التي نرسمها على الرمل للدائرة صورة غريبة عن الدائرة.

---

[1] لم يترجم فوكو هذا اللفظ، واكتفى بتقديم بعض معانيه ودوره ومكانته. ويمكن ترجمته، كما هو معلوم، بالفكر، والعقل، والمبدأ، ولكن يبدو أن فوكو له تحفظاته على هذه الترجمة، وذلك لأغراض التأويل التي أجراها على نص الرسالة السابعة ومفهوم المعرفة عند أفلاطون. (م).

ولا تتكون إلا من عناصر ليست أكثر من خطوط مستقيمة، وهي بالبداهة، كما يقول، مضادة لطبيعة الدائرة. إذاً، كل هذه العناصر (الاسم، التعريف، الصورة) تُعدُّ غريبة عن طبيعة الدائرة. أما بالنسبة إلى الوسيلة الرابعة للمعرفة، وهي العلم الذي يعني في الوقت نفسه الرأي السديد أو المستقيم و(noùs) أو (العقل)[2]، فهذا العنصر الرابع، وهذا الشكل الرابع من المعرفة، على خلاف العناصر الأخرى، لا يكمن في العالم الخارجي. الكلمات هي ضوضاء أو صخب، والصور المرسومة هي أشياء مادية. أما هذا العنصر الرابع المتمثل في العلم، فإنه لا يكمن إلا في الروح (âme)[3]. وماذا سيعرف هذا العنصر؟ لا يعرف أشياء غريبة أو خارج الشيء نفسه، وإنما سيعرف مميزات أو صفات الشيء. ولكنّه لا يعرف ما هي كينونة الشيء نفسه (to on)؛ أي ما يكون جوهر الشيء نفسه.

والشكل الخامس من المعرفة هو الذي يسمح بمعرفة الشيء ذاته في وجوده أو كينونته الخاصة (to on). فما هو هذا الشكل، وما الذي يتضمنه؟ هنا نجد شيئاً مهماً للغاية. فما هو هذا العنصر العامل في هذا الشكل الخامس من المعرفة؟ ومن هو الفاعل؟ ومن الذي يسمح لنا ببلوغ حقيقة الشيء في ذاته أو في كينونته الذاتية؟ إنه (nous) أو العقل. وهو حاضر بالفعل في النمط الرابع وسابق للمعرفة، ويكون مع العلم والرأي السديد. ثانياً، كما يقول أفلاطون، إنّ هذه المعرفة التي نحصل عليها على هذا النحو، وتسمح لنا بتعيين وتحديد كينونة الشيء نفسه، كيف يمكننا أن نُشكِّلها؟ حسناً، يمكننا تشكيلها بحركة الذهاب والعودة، والصعود والهبوط في الدرجات الأربع للمعرفة، ومن خلال الأدوات التي تميز الأشكال

[2] هذه الكلمة من وضعنا وليس من وضع المؤلف. (م).

[3] يبدو غريباً أن يستعمل فوكو كلمة الروح بدلاً من العقل، ولكن بالنظر إلى ملاءمة كلمة الروح لسياق تحليله، فإنه استعملها حتى وإن كان المفروض أن يستعمل كلمة العقل مادام يناقش المعرفة ونظرية العلم. (م).

الأخرى للمعرفة. وهكذا، إننا بصعودنا من الاسم إلى التعريف، ومن التعريف إلى الصورة، ومن الصورة إلى المعرفة أو العلم (episteme)، ثم بعد ذلك ننزل أو نهبط ونصعد ثانية، وهكذا، وشيئاً فشيئاً حتى نصل إلى تعيين وتحديد، في الشكل الخامس من المعرفة، الوجود نفسه أو الكينونة نفسها للدائرة والأشياء التي نريد معرفتها. ولكن من أجل القيام بهذا العمل المتمثل في الصعود والهبوط على مختلف درجات المعرفة التي تؤدي بنا فعلياً إلى الدرجة الخامسة، يجب أن تكون للروح صفة جيدة. ويجب أن تكون منسجمة مع الشيء نفسه، وأن تمارس بحق[16].

وعندما تقوم الروح ذات الصفة الجيدة بهذا العمل الطويل المتمثل في الصعود والهبوط عبر مختلف أشكال المعرفة، وعندما تقوم بتطبيق ما يسميه أفلاطون الاحتكاك (tribe) -بالمعنى الدقيق لكلمة الاحتكاك- بهذا تكون معرفة ما هي حقيقة الشيء نفسه ممكنة[17]. إن كلمة الاحتكاك مهمة؛ لأنها تعني مادياً الاحتكاك. ولدينا هنا نوع من الصدى والتذكير بالصورة الخاصة بالنار التي تضيء في الروح مثلما يضيء المصباح. كذلك الحال فيما يتعلق بالاحتكاك بمعناه العام والمجرد والذي يفيد كل تمرين، وكل تدريب، وكل ما تعودنا عليه، أو نتمرن به على الشيء. وفي المحصلة، إنكم ترون أن معرفة النوع الخامس مختلفة كلية عن الدرجات الأربع للمعرفة. ولكن هذه المعرفة الأخيرة لا تحصل إلا بممارسة مستمرة، وبممارسة دائمة في الاستعمال، وبممارسة الاحتكاك مع الأنماط الأخرى من المعرفة.

بطبيعة الحال، أنا ألخّص هذا النص الذي يطرح صعوبات عديدة بالنسبة إلى النظرية الأفلاطونية في المعرفة، وكذلك المعنى الذي يمكن إعطاؤه لكلمة مثل كلمة الرأي (doxa)، وكلمة العلم (episteme)، وبطبيعة الحال، لكلمة (nous) التي هي مشكلة كبرى بذاتها... إلخ. وما أريد التأكيد عليه، والملمح الذي أريد أن أدقّق به النص، ويقدم المعنى المناسب لكلّ ما قلته إلى الآن حول حقيقة الفلسفة، نرى أنه يتموقع في هذه المشكلة التي تُوجه

نص الرسالة السابعة بشكل دقيق، أو على كل حال كل التطورات الأساسية والنظرية لهذه الرسالة، ومنها: ما الفلسفة، إذا ما أردنا أن ننظر إليها ليس فقط على أنها خطاب، وإنما على أنها فعل؟ حسناً، يبدو لي أننا نستطيع أن نستنتج هنا ما يمكن أن نسميه الدائرة الثالثة. لدينا الدائرة الأولى الخاصة بالاستماع: حتى تكون الفلسفة بالفعل واقعية، وحتى تلتقي بواقعها يجب أن تكون خطاباً مسموعاً. وثانياً، حتى تلتقي الفلسفة بواقعها يجب أن تطبق بالفعل (التطبيق بالمعنى المفرد والجمع في الوقت نفسه). ويكمن واقع أو حقيقة الفلسفة في تطبيقها أو في تطبيقاتها وممارساتها. وأخيراً، لدينا ما يمكن أن نسميه دائرة المعرفة. والمقصود بذلك أن المعرفة الفلسفية، والمعرفة الفلسفية الخاصة، هي بالفعل مختلفة عن أشكال المعرفة الأربعة. ولكن، مع ذلك، إن حقيقة هذه المعرفة لا يمكن بلوغها إلا من خلال الممارسة الدائمة والمثابِرة والمتواصِلة مع الأشكال الأخرى من المعرفة.

على أية حال، انطلاقاً من نظرية المعرفة هذه، التي قدمها أفلاطون كما لو أنها تفسير ظاهري لسبب رفضه الكتابة، ومن هذا التحليل، أستنتج جملة من النتائج التي صيغت في النص نفسه. يقول أفلاطون: إذا كان صحيحاً أن المعرفة هي هذه، كان صحيحاً أن هنالك خمس درجات للمعرفة، وأن معرفة ما هي حقيقة وجودها أو كينونتها لا تتم إلا من خلال احتكاك الأنماط المعرفية بعضها مع بعض، حسناً، فإنه كما قال، لا يمكن لإنسان جاد (spoudaios) أن يعالج هذه الأشياء بالكتابة[18]. لا يمكن أن يعالج هذه الأشياء بالكتابة لأسباب لم يذكرها في النص، ولكنها تظهر بوضوح، بما أن الكتابة تعطي ما هو معروف وما سيعرف في[شكل]* التعاليم التي هي، بشكل من الأشكال، الأدوات التي تنقل بها المعارف الجاهزة للذي يجب أن يعرفها. إذاً، إن الكتابة التي ترتبط بشكل التعاليم لا يمكن لها، بأية حال من

* م.ف. الصيغة (هي الترجمة المقدمة في طبعة بودي (Budé) لكلمة التعاليم)

الأحوال، أن تجيب عن ما هو حقيقي في المعرفة الفلسفية والمتمثل في: الاحتكاك الدائم لأنماط المعرفة بعضها ببعض.

انطلاقاً من هذا المبدأ المتضمّن أنّ كل إنسان جاد لا يمكن أن يعالج بالكتابة الأشياء الفلسفية، استنتج أفلاطون استنتاجاً أولياً خاصاً، بطبيعة الحال، بدونيس الذي لم يفهم شيئاً من ماهية الفلسفة. ومنها استنتج هذه النتيجة الثانية المهمة بالنسبة إلينا، والتي هي بالنسبة إلى أفلاطون نتيجة مفارقة جداً: وهي أنه لا يمكن أن تمارس وتعلم الفلسفة في شكل التعاليم، وعليه إن دور الفيلسوف هو أن لا يكون معلماً، ولا يتمثل دوره أبداً في تقديم مجموعة من القوانين التي يخضع لها مواطنو مدينة ما حتى تصبح هذه المدينة خاضعة للحكم كما يجب. يقول بوضوح، في نهاية هذا المقطع، وفي الفقرة (344 ج): «يجب أن نستخلص من كل هذا النتيجة البسيطة الآتية: عندما نرى مقالاً مكتوباً إما من قبل مشرع حول القوانين [إذاً يتعلق الأمر بالمشرع؛ م.ف]، أو من قبل شخص آخر حول أي موضوع، فإننا نقول إن المؤلف لم يأخذ هذا بجدية حقيقية لو كان هو حقاً جاداً، وإن فكره بقي مغلقاً عن الجزء الرفيع من الكاتب. ولو أنه اعتبر حقيقة هذه المعالم [المكتوبة؛ م.ف] وتأملاته، وكأنّها أشياء في غاية الأهمية، فإنّه ليس الآلهة فقط، ولكن البشر الفانون كذلك "قد أفقدوه فكره"»[19]. لدينا هنا، إذاً، نص ينكر كلية النشاط الذي يتطلب اقتراح القوانين لمدينة ما، بمعنى ينكر، ظاهرياً على الأقل، شرعيّة نص كنص: **الجمهورية**، ولاسيما نص: **القوانين** المتعلق تحديداً بالكتابة عن القوانين من وجهة نظر المشرع. إنه يقول إن نصاً كهذا لا يمكن أن يكون جاداً.

أقترح عليكم فرضية غير مشروطة: مثلما قال أفلاطون بخصوص الأسطورة (mythos)، مفادها أنه لا يجب النظر إليها في حرفيتها، فكذلك الحال، ليس من الجدية أن نتناول جديته كلها بتأويل جاد، وعليه، ألا يمكننا أن نقول الشيء نفسه بالنسبة إلى نصي (**القوانين**)، و(**الجمهورية**)،

اللذين نؤولهما غالباً على أنهما الشكل الذي يقدمه أفلاطون حول المدينة المثالية التي يريد أن تكون واقعية؟ وهل نشاط المشرع، وهل المخطط القانوني والدستوري المقترح في (**الجمهورية**) و(**القوانين**)، لا يتطلبان النظر إليهما بحذر مثلهما مثل الأسطورة؟ وهل ما يوجد من جدية في الفلسفة لا يحدث في مكان آخر؟ وهل نشاط المشرع الذي يبدو أن أفلاطون يقوم به في (**القوانين**)، وفي (**الجمهورية**) ليس إلا لعبة؟ لعبة كما هي، ولكنها مختلفة بطبيعة الحال عن الأسطورة. وأن ما تقوله الفلسفة يمرّ، بطبيعة الحال، بهذه اللعبة القانونية أو التشريعية كما تمر عبر لعبة الأسطورة، ولكن من أجل أن تقول شيئاً آخر. وبما أن حقيقة الفلسفة في السياسة بالذات هي شيء آخر غير إعطاء وتقديم القوانين للناس واقتراح الشكل القسري لهذه المدينة المثالية، فإننا، في هذه الحالة، إذا قرأنا نص الرسالة السابعة في كليته، نعتقد أنه يمكننا انطلاقاً من هنا أن نقدم جملة من الملاحظات.

ملاحظتان، لنقل هنالك ملاحظة نقدية وأخرى حول معنى السؤال المطروح والجواب المقدم في هذه الرسالة: أولا ترون أنه يجب علينا بالفعل أن نعطي رفض الكتابة، الذي حدثتكم عنه، المعنى الذي اقترحته ألا وهو أنه لا يجب أبداً أن نرى في هذا الرفض الأفلاطوني للكتابة شيئاً مثل قدوم مركزية الخطاب أو اللوغوس[4] في الفلسفة الغربية(20). ترون أن الأمور أكثر تعقيداً من هذا، وذلك لأن رفض الكتابة هنا، وفي النص الكامل للرسالة السابعة، لم يطرح بتاتاً بديلاً مع قبول أو تقييم للخطاب. بالعكس، إن عدم كفاية موضوع الخطاب هو الذي نتابعه في هذه الرسالة. ورفض الكتابة يتمفصل هو نفسه كرفض لمعرفة مرت بالاسم، والتعريف (لعبة الموصوف والفعل... إلخ). كل هذا، الكتابة والخطاب معاً هما المرفوضان جملةً وتفصيلاً في هذه الرسالة. ليس لأن الكتابة تتعارض مع الخطاب لذا تم رفض

[4] احتفظنا باللفظ اليوناني لأن المقصود بهذا الاستعمال هو جاك دريدا، كما هو مبيّن في الإحالة رقم 20. (م).

الكتابة. بالعكس؛ لأنها في الموقع نفسه والجهة نفسها مثله، وأنها، بطريقتها، تمثل شكلاً ثانياً ومشتقاً من الخطاب. وفي المقابل، إن رفض الكتابة هذه، رفض الكتابة والخطاب المشترك مع الكتابة، أو الخطاب الذي ترتبط به الكتابة، إنّ هذا الرفض قد تمّ باسم شيء إيجابي، وهو ليس الخطاب نفسه (رفض للكتابة قبل الكتابة حتى)، ولكن باسم الاحتكاك، وباسم التمرين، وباسم الكد، وباسم العمل، وباسم نوع من العلاقة العاملة بين الذات بذاتها. ولا يتعلق الأمر أبداً بقدوم مركزية اللوغوس الذي يجب تحليل رموزه في رفض الكتابة؛ إنه قدوم لشيء آخر؛ إنّه قدوم للفلسفة، فلسفة تكون حقيقتها الفلسفية هي ممارسة النفس لنفسها؛ إنه شيء مثل الذات الغربية التي استخدمت فعلياً هذا الرفض المتزامن والمقترن بالكتابة والخطاب.

والنتيجة الثانية، أيضاً، أو الملاحظة النقدية، هي أنّ كل قراءة لأفلاطون تبحث فيه، ومن خلال نصوصه مثل (**الجمهورية**)، و(**القوانين**)، عن شيء مثل الأساس، والأصل، والشكل الغالب لفكر سياسي -لنقل (حتى نسرع لأن الوقت يداهمنا) «شمولية»- هي بلا شك يجب مراجعتها وإعادة النظر فيها. وإن التأويلات التي قدمها كارل بوبر (Karl Pooper)[21] تُعدُّ تأويلات متخيلة لا تأخذ في الاعتبار التفاصيل واللعبة المعقدة لأفلاطون تجاه مسألة المشرع، وموقع وصياغة القوانين. يرفض أفلاطون في هذه الرسالة، ويسحب البساط، بمعنى ما، الذي أقامه بلا شك في (**الجمهورية**)، وبشكل مؤكد في (**القوانين**)، وهذا النشاط التشريعي الذي يظهر وكأنه نشاط غير جاد.

في المحصلة، إن علاقة الفلسفة بالسياسة، واختبار حقيقة الفلسفة في علاقتها بالسياسة، لا يتمان تحت شكل الخطاب الشرطي الذي تكون فيه المدينة والناس قد ارتأوا الأشكال الإكراهية التي بها يخضعون حتى تحيا المدينة. ولكن لعبة المدينة المثالية هذه قد لعبت، ويجب التذكير بأن جدية الفلسفة تكمن في مكان آخر. لا تتطلب الجدية الفلسفية تقديم قوانين وقول ما هي المدينة المثالية التي يجب أن يعيشوا فيها، وإنما المطلوب هو تذكيرهم

(على الأقل أولئك الذين يرغبون في الاستماع، بما أن الفلسفة لا تحقق واقعها إلا بالاستماع إليها) بأن حقيقة الفلسفة في ممارستها، وفي هذه الممارسات التي نمارسها بأنفسنا على أنفسنا، والتي هي، في الوقت ذاته، ممارسات معرفية تجعلنا في حضرة حقيقة الكائن نفسه، وذلك من خلال كل أنماط المعرفة التي بها نصعد وننزل، ويحتك بعضها مع بعضها الآخر.

بالنتيجة، أيضاً، إنكم ترون أن ما انتهينا إليه -وستكون الخاتمة الإيجابية والمؤقتة التي على كل حال أريد أن أتوقف عندها- هو أن الرسالة السابعة تبدو لنا أنه إذا كان صحيحاً أن اختبار حقيقة الفلسفة يكمن في هذه الطريقة أو المقاربة التي قدمها أفلاطون، وذلك عندما التقى بالشخص الذي يمارس السلطة السياسية، وبدعوة من ديون، وإذا كان صحيحاً هنا ومن خلاله تنفلت الفلسفة من خطر أن لا تكون مجرد خطاب، وإذا كان صحيحاً أنها بهذا ستلمس الفعل، فإن هذا الاختبار للفلسفة في السياسة يحيلنا إلى هذا: إن حقيقة الفلسفة تكمن في علاقة النفس بالنفس. وهي بذلك تشكل فعلياً تمفصلاً لمشكلة حكم الذات وحكم الآخرين الذي تُشكِّله الفلسفة في هذا النص على أنه فعلها ومهمتها وحقيقتها في الوقت نفسه*. هذا كل ما أردت قوله لكم، وشكراً.

❊ ❊ ❊

* ختم المخطوط على النحو الآتي:
ما الذي يمكننا استخلاصه من كل هذا؟ وبالنسبة للسؤال الذي طرحته: تاريخ أم جينيالوجيا قول الحق في المجال السياسي؟ نرى هنا وجود إلزام مضاعف يتمثل في أن الذي يريد أن يحكم يحتاج إلى التفلسف، ولكن الذي يتفلسف له مهمة مواجهة الواقع. إن هذا الترابط المصاغ بهذا الشكل يتصل بنوع من إعادة لتحديد الفلسفة بوصفها واقعاً، أي بمعنى بوصفها عملاً دؤوباً يتضمن علاقة مع الموجه، وتمريناً دائماً للمعرفة، وشكلاً من السلوك في الحياة بما في ذلك الحياة العادية، وبذلك تستبعد الصورتان المتكاملتان: صورة الفيلسوف المنفصل عن العالم، وصورة الفيلسوف المشرع لكل شيء.

الهوامش

(1) Platon, lettre VII.341b, in Œuvre complète, t.XIII-1: Lettres, trad. J. Souilhe, éd. citée, p.50.
(2) Ibid.
(3) Platon, lettre II. 341b, in Lettres, éd. citée, 314b-314c, pp.10-11.
(4) Platon, lettre VII, in op.cit., 342c, p.50.
(5) . Ibid.
(6) . Platon, lettre VII.341c-d, éd. citée, p.50.
(7) في الحقيقة، تشير الترجمة إلى الشرارة (étincelle)، انظر الإحالة السابقة.
(8) Platon, lettre VII, 341d, éd. citée, p.50.
(9) Id., p.51.
(10) Id., p.341e.
(11) Id.,341b-d, p.50.
(12) Id., 341e, p.51.
(13) Id., 341e-342a.
(14) Id., 344d, p.54.
(15) Id., 342a, p.51.
(16) Id., 343 e-344a, pp.54-53.
(17) Id.,344 b-c, p.54.
(18) Id., 344c.
(19) Id., 344c-d.
(20) إحالة واضحة جداً إلى أطروحات جاك دريدا التي دافع عنها في كتابه:
Jacques Derrida, La Pharmacie de Platon, in Dissémination, Paris, Le Seuil, 1972.
(21) K. Popper, La Société ouverte et ses ennemis, t.I: L'Ascendant de Platon (orig: The Opene Society and its Enemies,1: The Spell of Plato, 1945), trad. J. Bernard & J. Monod, Paris, Le Seuil, 1979.



درس 23 شباط/فبراير
الساعة الأولى

لغز سخافة النصائح السياسية لأفلاطون - النصائح إلى دونيس - التشخيص، ممارسة الإقناع، اقتراح نظام (سياسي) - النصائح إلى أصدقاء ديون - دراسة للرسالة الثامنة - الصراحة أصل النصيحة السياسية.

[...]* أريد اليوم أن أستمر في ما بدأت شرحَه لكم حول الرسالة السابعة وأن أنهيه. تذكرون، لقد عيَّنا سلسلتين من العناصر في الرسالة السابعة. [أولاً] جملة من الاعتبارات المتعلقة بالنشاط الخاص بالفيلسوف والمتمثل في تقديم النصائح/الاستشارات إلى الأمير، وإلى الشخص الذي يمارس السلطة. تدور هذه الاعتبارات على الظروف التي تكون مناسبة لتقديم النصائح حولها. وانطلاقاً من المسألة المتعلقة بمنزلة النصيحة والمستشار، رأينا تشكّل سؤال أساسي مهمّ، بما أن الأمر يتعلق بما يمكن أن نسميه حقيقة الفلسفة. في أية شروط يمكن للفلسفة أن تكون شيئاً آخر غير الخطاب، أو ليست مجرد خطاب خالص؟ وانطلاقاً من أيّة لحظة، وفي ظلّ

* م.ف: أريد في البداية أن أعتذر منكم، لأنني مصاب قليلاً بالزكام (الأنفلونزا). من غير اللائق أن تحضروا، وأن لا أحضر شخصياً، وعليه سأحاول أن أقدم الدرس. من المحتمل أن أكون خائر القوى قليلاً، ولكنني سأسعى إلى أن أبقى إلى نهاية الساعتين.

أية شروط يمكن أن تلامس الواقع؟ كيف يمكن لها أن تصبح نشاطاً حقيقياً في الواقع؟ حسناً، يكون ذلك، بشرط أن تقيم علاقة ما مع السياسي. ولقد تحددت هذه العلاقة بالنصيحة أو الاستشارة (sumboule). إذاً، إنّ هذه العلاقة بالسياسة بوصفها اختباراً لحقيقة الفلسفة، وللخطاب الفلسفي، هو ما رأيناه في الحصة الأخيرة.

وأريد الآن أن أدرس مجموعة أخرى من العناصر في هذه الرسالة السابعة نفسها. تتمثل هذه العناصر في النصائح ذاتها؛ بمعنى أنه في هذه الرسالة السابعة -وهي رسالة موجهة فعلياً ومن دون شك إلى أصدقاء ديون، [أو بالأحرى] هي رسالة عامة توجه من خلالها فعلياً وباسم أصدقاء ديون إلى قرائه يشرح فيها لماذا وكيف نصح ديون أولاً، ثمّ دونيس، وأخيراً أصدقاء ديون؛ هنالك اعتبارات حول مبدأ النصيحة أو الاستشارة نفسه. وقدم بالفعل أمثلة ملخصة قليلاً، وتبعاً، نصائح قدمها لمختلف السراقوسيين الذين طلبوا رأيه. ويجب الآن أن أدرس هذه النصائح في شكلها ومضمونها وطبيعتها، وما تقوله... إلخ.

وسترتسم حول سؤال مضمون هذه النصائح بالذات مسألة ليست هي مسألة ما هو واقع الفلسفة، ولا ما يمكن أو يجب أن يكون الاختبار الذي به تصبح الفلسفة محددة بواقعها. ما سنراه يظهر، فيما يبدو لي، في مضمون هذه النصائح السياسية بالذات ليس أكثر ولا أقل من نمط وجود الحاكم فيلسوفاً. إلا أنّه لا يجب أن نستبق الأمور؛ لأن النصائح التي قدمها أفلاطون، على الرغم من أهمية هذه المسألة، ربما تكون مخيبة للآمال عندما ننظر فيها. وبالفعل، عندما ننظر في هذه النصائح السياسية التي يفتخر أفلاطون بتقديمها إلى ديون ودونيس، ثم إلى أصدقاء ديون، نجد أنها مجرد سلسلة من الآراء الفلسفية أكثر منها سياسية، وأخلاقية أكثر منها سياسية حقيقة: هنالك بعض الموضوعات العامة حول العدالة والظلم، وحول الفائدة في تطبيق العدالة بدلاً من الظلم، وبعض النصائح في الاعتدال، ونصائح

مقدمة للحزبين الحاضرين حتى يتصالحا، ونصائح للعاهل حتى يطبق الصداقة مع الشعوب الخاضعة، بدلاً من أن يفرض عليها خضوعاً عنيفاً. ولكن، في الحقيقة، لا يبدو من النظرة الأولى أنها نصائح مهمة جداً.

سأقدم لكم مثالاً على ذلك. يشرح [أفلاطون] بنفسه أنه ساعد ديون، ونصح دونيس بـ: «أن يهتم أولاً بالتأكد من وجود أصدقاء من بين أقاربه ورفاقه المجايلين له متفقين فيما بينهم من حيث النزوع نحو الفضيلة، وأن يعملوا على أن يكونوا على توافق معه؛ لأنه في حاجة ماسة إلى ذلك. نحن لا نتكلم [ديون وأنا؛ م.ف] بهذا الوضوح -لأن في ذلك خطراً- ولكننا نلمِح إلى ذلك، ونؤكد أن الوسيلة لكل إنسان أن يحافظ على نفسه وعلى الذين يحكمهم، وأن التصرف على خلاف ذلك يؤدي إلى نتائج عكسية. وإذا ما سار على هذا الطريق الذي أرشدناه إليه، فإنه سيفكر ويحذر، و[يعني دونيس؛م.ف] سيعيد بناء المدن المدمرة في صقلية، وسيربط بينها بقوانين ودساتير تعزز وحدتها المتبادلة وتوافقها معه في المواجهة ضد البرابرة، وبذلك لا يزيد فقط من مملكة أبيه، وإنما يضاعفها في الحقيقة»(1). كما ترون، إننا، في مثل هذه النصائح، بعيدون عن ما يمكن أن يكون، ولما سيصبح ذات يوم، فنون الحكم (arts de gouverner)[1]، أو على الأقل نظرات سياسية لما سيقوم به الشخص الذي سيقبل على ممارسة السياسة والتفكير فيها. نحن بعيدون عن: **مذكرات القديس هيلان** (Memoriel de Saint -Helene)(2)، وعن عهد رشيليو (Testament de Richelieu)(3)، وعن مكيافيلّي؛ بل إننا بعيدون حتى عن خطاب ميسان (Mécène) الذي قدمه إلى أوغسط (Auguste)، والذي رواه ديون كاسويس (Dion Cassius)(4). وإذا أردنا أن ننظر فقط في مراجع معاصرة لنص أفلاطون، فإنه يمكننا أن نعود

---

[1] حول مفهوم فنون الحكم، وما أصبح يسميه بالحكمانية، انظر درسه لسنة 1977-1978: **الأمن، الإقليم، السكان**، ولاسيما درس 1 مارس 1978. وكذلك كتابنا: **مدخل إلى ميشيل فوكو**، دار الطليعة، بيروت-لبنان، 2013، ص93-102. (م).

إلى ما سبق أن نسبه ثيوسيديد إلى بريكليس من نصائح إلى الأثينيين، وذلك قبل بضع سنوات. تتذكرون هذا الخطاب المشهور الذي قدم فيه بريكليس رأيه إلى الأثينيين فيما يتعلق بإمكانية قيام الحرب مع اسبرطة، وذلك في الوقت الذي قَدِم فيه سفراء اسبرطة وقدموا إنذارهم الأخير للأثينيين(5). فهل يجب القيام بالحرب أم لا؟ حسناً، قدم بريكليس نصائح من طبيعة دبلوماسية واستراتيجية. وتعرفون نمط الاستدلال الذي قدمه، وكثافة وغنى أفكاره حول العلاقة التي يجب أن تكون من جهة بين البلد وجغرافيته ومصادره، وأبنيته الاجتماعية، ونمط حكمه، ثم، من جهة أخرى، السلوك السياسي المنتظر منه، ونوع القرارات التي يمكن أن يتخذها، وقدرته على المقاومة في حالة الهجمات العسكرية، وبأية طريقة ستكون -إذا شئتم- نوع الإرادة السياسية لبلد مثل اسبرطة يعارض بها أثينا، وذلك اعتماداً على المعطيات الجغرافية والاجتماعية والاقتصادية. ومن الواضح أن لدينا هنا نمطاً من التحليل السياسي الغني والمهم مقارنة بهذه «السخافات» التي قرأتها عليكم في الرسالة السابعة.

ولكن، ألا تكمن المشكلة هنا تحديداً؟ ألا يمكن القول إن أفلاطون ليس أكثر من مستشار أخلاقي أكثر من اللازم، وعليه إنه كان ساذجاً بعض الشيء؟ ألا يقدم نصائح للسياسي باعتباره فيلسوفاً تكون نصائح أقلّ ذكاء، وأقل خبرة، وأقل تمفصلاً مقارنة بنصائح بريكليس، أو بنصائح ثيوسديد المنسوبة إلى بريكليس؟ ألا يقدم بالفعل نوعاً آخر من النصائح؟ ألا تُعدُّ الآراء والنصائح التي قدمها إلى ديون، وإلى دونيس، وإلى أصدقاء ديون مجرد آراء ونصائح محدودة القيمة، وناقصة من حيث الصياغة السياسية، أم أنها من طبيعة [أخرى] مقارنة بالتي قدمها بريكليس؟ باختصار -إذا شئتم- إن السؤال الذي أود طرحه -وسترون مباشرة بأي معنى أريد حله- هو الآتي: عندما قدم أفلاطون آراءه، وعندما يختبر الفيلسوف حقيقة خطابه، فهل وظيفته ودوره وهدفه هو أن يقول ما يجب القيام به في نظام القرار السياسي،

أم أن يقول شيء آخر؟ بتعبير آخر، هل مواجهة الفلسفة بالسياسة، وهل الضرورة بالنسبة إلى الفلسفة أن تطالب بحقيقتها في مواجهة السياسة؟ وهل يقتضي ذلك صياغة خطاب فلسفي يكون، في الوقت نفسه، خطاب الأوامر بالنسبة إلى الفعل السياسي، أم أن الأمر يتعلق بشيء آخر؟ وإذا كان الأمر يتعلق بشيء آخر، فبماذا يتعلق؟ هذا هو السؤال الذي أريد اليوم توضيحه قليلاً. ومن أجل ذلك، أريد دراسة ثلاثة مقاطع: مقطعين موجودين في الرسالة السابعة، ومقطعاً ثالثاً نجده في الرسالة الثامنة. وليست هذه المقاطع الثلاثة تأملات وأفكاراً حول ضرورة وأهمية تقديم آراء للسياسة. إنها هي نفسها آراء سياسية.

أولاً مقطع في الرسالة السابعة. تتذكرون أن الرسالة السابعة قد كتبت بعد الأحداث المأساوية التي أدت بديون إلى المنفى ثم إلى الموت، وأدت كذلك بأفلاطون إلى مغادرة صقلية -وفيه يذكِّر أفلاطون بالنصائح التي قدمها إلى دونيس في الوقت الذي كان فيه في بلاط هذا الأخير الذي كان يدعي الاهتمام بالفلسفة. إذاً، لدينا مقطع يذكِّر بهذه النصائح. ثم لدينا مقطع آخر، سأدرسه لاحقاً، مقطع يتحدث فيه عن الحاضر وفي الوقت الذي كان يكتب فيه هذه الرسالة، ويقول: الوضعية كما هي الآن، ونصائحي إلى دونيس قد أخفقت، ونُفي ديون ثم بعدها مات، وأنتم الآن وحدكم، فما هي النصائح التي يمكن أن أقدمها لكم؟ إذاً، هي نصائح إلى أصدقاء ديون بعد وفاته، وبعد نفي دونيس كذلك الذي أُبعد من السلطة من قبل ديون قبل ذلك بقليل. وأخيراً، سأضيف إلى هذا المقطع [نصاً] من الرسالة الثامنة.

الرسالة الثامنة أقصر من الرسالة السابعة، وأفكارها الفلسفية محدودة مقارنة بالأفكار السياسية إذا شئتم، التي تستجيب مباشرة للوضعية المأساوية التي حدثت في سرقسطة خلال الأشهر التي أعقبت سياق أحداث الرسالة السابعة؛ بمعنى أنه بعد نفي دونيس الذي أبعده ديون من السلطة، ثم موت ديون نفسه الذي قتل في سرقسطة، اندلعت الحرب الأهلية فيها. وبدأت

المواجهات بين الحزبين، حزب دونيس وحزب ديون. ولقد كتب أفلاطون رسالته الثامنة في هذا السياق وفي هذه الظروف. وهنا، قدم نصائح يمكن وصفها إذا جاز التعبير بالساخنة، أي في وقت وقوع الحرب الأهلية هذه، وذلك من أجل أن يبين كيفية الخروج من هذه الوضعية. إذاً، سأضيف إلى شرح المقطعين الخاصين بالرسالة السابعة، هذا المقطع الذي نقرؤه في الرسالة الثامنة، وذلك بالنظر إلى فائدته، وبالنظر إلى النصائح المقدمة والتي تُعدّ استمراراً مباشراً للمقطعين الآخرين، وكذلك لسبب آخر، وسترون ذلك، ويتعلق بمنزلة الصراحة ذاتها، وهو ما يؤدي بنا إلى قلب مشكلتنا.

يبدأ المقطع الأول في الرسالة السابعة من الفقرة (331 د) على هذا النحو: «إذاً، بهذه الصفة يمكنني أن أقدم لك نصائحي، وهكذا، وبالاتفاق مع ديون، سأجعل دونيس يحيا يومياً...»(6). إذاً، إن نصائحه، التي يُذكّر بأنه قد قدمها إلى دونيس، تحيل إلى سياق تاريخي، وإلى سياق من الأحداث المحددة. كان دونيس في هذا الوقت شاباً للغاية. لقد تسلم للتو من والده دونيس الأول، حكم سرقسطة، وهو حكم ملكي، وحكم طغياني، وحكم فردي، ويتعين عليه أن يُسيِّره الآن. وما تجدر ملاحظته هنا، وسترون ذلك، هو أن أفلاطون يحترس جداً من تقديم نصائح في تغيير بنية السلطة نفسها والتنظيم المؤسساتي للمدينة. لا يقدم نصائح سياسية. ولا يقول إلا ما قاله في الرسالة الخامسة: الاستماع إلى صوت السياسة كما هي موجودة في سرقسطة. وبما أننا أمام حكم فردي أوتوقراطي، فما هي أفضل طريقة لتسييره؟

ثانياً، يقع هذا المقطع مباشرة بعد تلك الاعتبارات التي تحدثنا عنها في المرة الأخيرة، والتي يشرح فيها أفلاطون دور المستشار. وتحديداً، عندما بين أن دور المستشار في النظام السياسي يجب أن يكون مثل دور الطبيب. وكما تتذكرون، إن دور الطبيب يتميز بثلاثة أشياء. أولاً، إن الطبيب الجيد هو الذي يتدخل عندما يكون هنالك مرض، وما يتطلب ذلك من إحلال

للصحة بعد معالجة الأمراض. يجب إذاً معرفة هذه الأمراض. إذاً يقوم الطبيب بالملاحظة، وبتقديم التشخيص، وبالحوار مع المريض من أجل معاينة طبيعة المرض. وثانياً، إن الطبيب الجيد لا يشبه هذا الطبيب الخاص بالعبيد والذي يزور مرضاه، ويكتفي بتوزيع الوصفات والنصائح. إن الطبيب الجيد هو الطبيب الذي يُقنع، بمعنى الطبيب الذي يتحدث إلى مريضه ويقنعه بمرضه، ويعمل ما بوسعه على علاجه. وثالثاً وأخيراً، إن الطبيب الجيد ليس فقط ذلك الطبيب الذي يشخص وهو يفكر، أو يقنع وهو يتحدث، وإنما هو ذلك الطبيب الذي يتوصل أيضاً إلى إقناع مريضه بأنه لا يكفي تناول الأدوية، ولكن [يجب] على المريض أن يغير طريقة حياته، ونظامه، وحميته. حسناً، هذه هي في اعتقادي، الوظائف الثلاثة للطبيب التي تم استعمالها في هذه السلسلة الأولى من النصائح، والتي يذكر أفلاطون أنه قد قدمها إلى دونيس. يبدو لي أننا نستطيع أن نعاين هذه الوظائف الثلاث في هاتين الصفحتين لأفلاطون. أولاً، يحاول أفلاطون أن يشخص المرض الذي تعاني منه سرقسطة، في الوقت الذي لم تكن فيه الأزمة قد طرحت بعد، بما أنه وقبل كل شيء، يمارس دونيس حكمه، وكون سلطته قوية في سرقسطة، ونظم حول سرقسطة نوعاً من الإمبراطورية التي بلغت تقريباً كل إقليم صقلية، أو على كل حال جزءاً من صقلية، وأن وريثه قد تولى الحكم للتو. يبدو أن ليس ثمة أزمة ظاهرياً، ولكن مع ذلك ثمة مرض. وما يحاول أفلاطون القيام به هو الكشف عن هذا المرض، وعن هذه المعاناة، وذلك في سلسلة من النصائح التي يمكن أن نستخرجها ابتداء من الفقرة (331د) وما يليها.

ما المرض الذي تعاني منه سرقسطة رغم مظاهر الصحة الجيدة؟ حسناً، يقول أفلاطون الآتي: أسس دونيس الأول إمبراطورية، وها هو دونيس الشاب يرثها من أبيه. كيف أسس هذه الإمبراطورية؟ حسناً، بإعادة بناء وترميم المدن الصقلية التي خربت خلال الحرب ضد البرابرة (والمقصود بذلك، بطبيعة الحال، الحروب ضد قرطاج). والحال أن هذه المدن، التي

استعادها من القرطاجيين، وحررها منهم، مع أنها دمرت وخربت، أعاد إعمارها. ولكن -وهنا يظهر أول عرض من أعراض المرض- لم يستطع دونيس، كما قال النص، أن يؤسس في هذه المدن دساتير ونظماً موثوقاً فيها، أو تتمتع بالثقة (poletiai pistai)(7). ولم تؤدّ تلك النظم إلى الثقة، ولا، كما قال النص، عندما سلمها إلى أيدٍ أجنبية، ولا حتى عندما سلمها لحكم إخوانه. وعليه، إننا نفهم الآن ما الذي تعنيه (الدساتير والنظم الموثوق فيها). لا تعني النظم الموثوق فيها أن تكون نظماً قوية ومستقرة وتسمح للمواطنين بأن يثقوا في حكامهم، ولا أن يثق الحكام في المحكومين. إنها تعني في الواقع علاقة وفاء وثقة بين المدن -بعد أن أعيد ترميمها واستعادتها وحكمها تحت الهيمنة السرقسطية- وكذلك مع المدينة العاصمة ألا وهي مدينة سرقسطة نفسها. لقد جعل دونيس من الذين أوكل إليهم هذه المدن التي أعيد إعمارها، سواء في التسيير أم في الإدارة أم في الحكم، سواء كانوا أجانب أم كانوا إخوانه، أفراداً أثرياء وأقوياء. ولكن لم يستطع الأجانب ولا الإخوة، ولا حكم هؤلاء أو أولئك أن يقيموا علاقة ثقة بين سرقسطة وبين مختلف تلك المدن ودساتيرها. ولقد طور أفلاطون هذه الفكرة، مضيفاً إليها بشكل عام فكرة أن دونيس لم يقدر على إقامة ما سماه جماعة السلطات (Koinonia arkhon)(8). وجماعة السلطات هي تقسيم وتوزيع السلطات، وهي -إذا شئتم- ما يمكن أن نسميه توزيع السلطات. لم يتمكن من إشراك مساعديه، وكل أولئك الذين أوكل إليهم هذه المسؤولية أو تلك، وكذلك السكان الذين حكمتهم سرقسطة أو مارست عليهم هيمنتها. لم يتمكن من تحقيق جماعة السلطات هذه، لا بوساطة الإقناع، ولا بوساطة التعليم، ولا بوساطة المنافع، ولا بوساطة القرابة. وفي الأخير، يمكن صياغة تشخيص أفلاطون على هذا النحو: لقد حافظ دونيس بالفعل على سلطته في سرقسطة، وكذلك على سلطة سرقسطة على بقية المدن. لقد حافظ عليها، إلا أنه لم يحافظ عليها إلا بصعوبة. لماذا؟ لأنه، كما قال، أراد أن يجعل من صقلية

مدينة واحدة ووحيدة (mis polis). ولم يكن له هو نفسه أصدقاء أو رجال من أهل ثقة (philoi et pistoi)[9].

أعتقد أن هذا الوصف المختصر لحكم دونيس وللمرض الذي تعاني منه صقلية مهم؛ مهم لأنه، كما ترون، لا يتعلق الأمر في هذا التشخيص بنقد ما يمكن أن نسميه الحكم الملكي، أو الأوتوقراطي، أو الطغياني. وعلى كل حال، إنه إذا كان ثمّة نقد ضمني للطغيان أو للملكية أو للحكم الأوتوقراطي فإنه لا يتعلق بطبيعة الحكم نفسه، ولا ببنيته، ولا بنظامه المؤسساتي. [يندد أفلاطون] بخطأين من أخطاء حكومة دونيس هما: جعل صقلية مدينة واحدة، بمعنى أنه لم يقدر على تأسيس إمبراطورية في صورة متعددة، ولم يفكر كما يجب -إذا شئتم- في الأبعاد والشكل الذي ستتخذه هذه الوحدة السياسية التي ستكون نوعاً من الإمبراطورية. والإطار السياسي الذي هو الإطار الذي يمكن أن تتطور فيه، وتتأسس، وتتمأسس وتؤدي فيه علاقات السلطة دورها كما يجب. إن هذا الإطار السياسي غير مناسب وغير قادر على حل ما سيصبح عليه مستوى السلطات الذي وصلت إليه الآن الوحدة السياسية الكبرى مقارنة بمدينة أثينا. والرغبة في تطبيق نموذج المدينة اليونانية أمر يتصف بشيء من الاتساع والتعقيد -كبير ومعقد بالتأكيد بالنسبة إلى اليونانيين وبالنسبة إلى المدينة اليونانية، ولاسيما مجموعة من المدن على مستوى صقلية- لقد كان هذا هو الخطأ الأول. والخطأ الثاني، الذي يُعدّ خطأ مقابلاً للخطأ الأول كما يُعد سبباً، هو أنه لم يقدر على إقامة علاقات صداقة وثقة. وعلاقات الثقة والصداقة مع القادة الآخرين، ومع هؤلاء الذين يحكمون المدن الأخرى -فبدلاً من الرغبة في تطبيق نموذج المدينة الواحدة والوحيدة- قد تسمح لكل مدينة بالاحتفاظ باستقلالها. وباحتفاظ كلّ مدينة باستقلالها ستكون في هذه الحالة هناك إمكانية لقيام علاقات صداقة وثقة بين قادة هذه المدن التابعة والمرتبطة والمستعمرة، وسيصبح هو نفسه رئيساً لسرقسطة. إن التوحيد الإجباري (في شكل المدينة الواحدة والوحيدة) وغياب علاقات

الصداقة والثقة هو ما يشكل الخطأ الثاني الذي ارتكبه دونيس، وهذا هو ما يكون ويشكل المرض. هذا هو التشخيص الذي قدمه أفلاطون حول مرض صقلية. وكما ترون، إن هذا التشخيص مهم للغاية؛ لأنه يلامس سلسلة من المشكلات السياسية-التاريخية المهمة جداً في نهاية النصف الأول من القرن الرابع قبل الميلاد؛ أي بمعنى عندما بدأت المدينة اليونانية، باعتبارها وحدة سياسية، في الانفجار تحت وقع الضربات السريعة للممملكات الكبرى، ولاسيما مملكة مقدونية وإمبراطورية الإسكندر.

المستوى الثاني من النصائح، التي قدمها أفلاطون بعد هذا التشخيص الطبي، والوظيفة الثانية للمستشار الطبي، والمستشار الفلسفي هي: الإقناع. ويذكر أفلاطون في هذا العمل الإقناع، وفي هذه الوظيفة الإقناعية، وفي هذه السلسلة من النصائح التي قدمها إلى ديون أنه قد عرض عليه أمثلة. وبحسب الخطابة والبحث عن الحقيقة في الخطاب اليوناني، إن تقديم المثال يُعدُّ جزءاً من عملية الإقناع. و[لقد] قدم له مثالان. أولاً: مثال الفرس. وتقديم هذا المثال أمر مهم، وذلك لأن الفرس ظلوا لوقت طويل، وخاصة طول القرن الخامس قبل الميلاد، مثالاً أشبه ما يكون بالمثال المنفر والسلبي بالنسبة إلى الفكر اليوناني: إنها عبارة عن نظام أوتوقراطي، ونظام عنيف، وإمبراطورية كبيرة تُخضع الآخرين... إلخ. [ولكن] بدأت فارس تصبح في القرن الرابع مثالاً إيجابياً، وذلك على الأقل في أذهان بعض الذين يعارضون الديمقراطية التقليدية. وعلى كل حال، إن أفلاطون قدم مثال الفرس أكثر من مرة في نصوصه المتأخرة. قدم ذلك في كتاب: **(القوانين)**، ولاسيما الكتاب الثالث، حيث أحال إلى النظام الفارسي، وتحديداً إلى طريقة سيروس في الحكم. ولعلكم تذكرون -لقد استشهدت بهذا المقطع(10)- كيف شرح أفلاطون أن سيروس قد توصل إلى إعطاء مكانة للصراحة عند حاشيته، وفي بلاطه، وذلك عندما سمح للناس المجربين والمقربين منه بأن يقدوا له كل النصائح التي يحتاج إليها بكل صراحة. حسناً، يمكننا أن نجد هذا المثال

الإيجابي عن الفرس في هذه المحاورة التي حدثتكم عنها والتي تسمى: **القيبيادس**، والتي لا نعرف، مرة أخرى، إن كانت متأخرة أو متقدمة. إننا نجد إحالات إيجابية إلى طريقة تربية وتنشئة ملوك وأمراء فارس. وفي نظر بعض المعلقين، إن هذه الإحالات تُعدُّ دليلاً على الطابع المتأخر للمحاورة[11]. وعلى أية حال، إن موضوع الفرس حاضر في نصوص أفلاطون، على الأقل في نصوصه المتأخرة منها. وتعلمون، أيضاً، أنه كان موضوعاً رئيسياً في أعمال كزينوفون، بما أنه قد كتب كتاباً بعنوان: **سيرة سيروس**[12]، وسأعود إلى بعض عناصره لاحقاً. فلماذا يُعدُّ مثال الفرس مهماً؟ حسناً، لأن أفلاطون يرى أن الفرس مثال لنظام إمبراطوري يعمل بشكل إيجابي. وبالفعل، إنه يشرح في هذا النص أن الفرس قد أقاموا إمبراطورية نتيجة عدد من الحروب والغزوات التي [انتصروا] فيها على الميديين (Medes). ولكنهم، كما يقول أفلاطون، قاموا بذلك، ومنهم سيروس، بالتعاون مع حلفائهم الذين أصبحوا أصدقاءهم. وهذا يعني أن أفلاطون يحيل إلى نظام فارسي، أو إلى نظام يعيره للفرس، وهذا لا يهم كثيراً، ومؤداه أن الغزو لا يتم بالخضوع الأحادي للجميع إلى سلطة واحدة هي السلطة الفارسية، وإنما بنوع من النظام الفدرالي والتحالفات التي تنتج عن إقامة علاقات معقدة بين التابعين والمتآلفين والمتحالفين... إلخ. وثانياً، كما يقول أفلاطون دائماً عن الفرس، إن سيروس، بعد الانتهاء من الغزو، قد قام بتقسيم مملكته إلى سبعة أقسام يُسيرها متعاونون أوفياء (قد يكون أفلاطون أخطأ في عدد الأقسام، أو أنه يحيل إلى تقسيم مغاير، كل هذا لا يهم كثيراً). على كل حال، إن ما يحيل إليه أفلاطون هو إمكانية قيام حكومة على النمط الإمبراطوري الذي يقوم على التشارك والتعاون بين عدد من الحكام الذين يمثلون السلطة على المستوى المحلي.

بعد هذا المثال عن الفرس، وفي إطار الجهد الإقناعي، الذي يجب أن يقوم به الطبيب الجيد، استشهد أفلاطون بالمثال الأثيني. ومن المهم أن نرى

أن أفلاطون قد استشهد بالمثال الفارسي أولاً، ثم بالأثيني. بمعنى أنه يحيل إلى نظامين متقابلين كلية -أحدهما هو النظام الملكي الأوتوقراطي، والثاني [هو] النظام الديمقراطي- مبيناً بذلك أنّ مشكلته لا تكمن، على الأقل في هذا النوع من النصائح، في الاختيار بين الأوتوقراطية والديمقراطية. تتمثل المشكلة في معرفة كيف يمكن أن يجعل أي واحد منهما يعمل بطريقة مناسبة. والحال، كما قال، أن المثال الأثيني، مثله مثل الفارسي، يذهب في الاتجاه والمعنى نفسه. في الواقع، إن الأثينيين، كما قال، لم يعملوا مطلقاً على إنشاء ما نسميه الآن المستوطنات. بمعنى أنهم لم يعملوا على تأسيس مدن تكون مجرد أجزاء من إقليم أثينا، أو أقسام من المدينة نفسها. لقد استولوا على مدن مأهولة بشكل كامل، وكانت في ذلك الوقت تحت حكم البرابرة - الإحالة هنا إلى الفيدرالية الأيونية التي أسسها الأثينيون فعلياً في النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد- ولكنهم تركوا تلك الشعوب كما هي، وتركوا الحكم في أيدي أولئك الذين كانوا يحكمونهم طبيعياً أو الذين يجب أن يحكموهم طبيعياً (و هو ما نسميه -إذا شئتم- في قاموسنا الحالي «النخب المحلية»). وهكذا، كما قال أفلاطون، إن الأثينيين قد وجدوا في كل المدن التي حرروها من النير البربري، والتي أدمجوها في إمبراطوريتهم، رجالاً أصدقاء، ورجالاً ثقة (andra philous)، واعتمدوا عليهم في بسط سلطتهم على تلك المدن والأقوام[13].

هذه هي العناصر التي يحاول أفلاطون أن يقنع بها دونيس الشاب، وذلك بعد أن شخص المرض الذي تعاني منه سرقسطة تحت حكم دونيس الأول أو الأب، ومن ثم الدعوة إلى ضرورة تغيير هذه الطريقة في الحكم. وبعد هذا، نقرأ في نص أفلاطون النصائح الإيجابية الموجهة مباشرة إلى دونيس -وهو ما يتفق، إذا شئتم، مع العمل الطبي، والوظيفة الطبية، والدور الطبي المتمثل في تقديم نظام صحي. فما هو النظام الصحي الذي اقترحه أفلاطون لدونيس؟ حسناً، كما قال، بدلاً من تحويل صقلية إلى مدينة

واحدة، يجب أن تُعطى كل المدن الصقلية سياستها الخاصة (دستورها الخاص، ومؤسساتها الخاصة، ونظامها السياسي الخاص)، ويجب أن تُعطى كل واحدة منها قوانينها (nomoi) وسياساتها (politeiai). بمعنى، يجب أن تكون هنالك قوانين ونظم محلية. كما يجب أيضاً أن يكون بين هذه المدن المختلفة وتلك التي يرتبطون بها، وتلك التي تُعدُّ عاصمة لهم، وأن يكون بين هذه المدن المنظمة على هذا النحو، ومدينة سرقسطة، مجموعة من العلاقات المنظمة بسياسة تتوسط مختلف السياسات، سياسة تكون بين مختلف المدن نوعاً من الشبكة السياسية؛ أي مؤسسة سياسية تتجاوز نظام كل مدينة، وتربط بين مختلف المدن وبين المدينة العاصمة. وأخيراً، كما قال، إن هذه الوحدة المتنوعة والمختلفة، والتي يوجد فيها مؤسسات لكل مدينة، ومؤسسات تنظم العلاقات فيما [بينها]، إن هذه الوحدة ستكون قوية في الصراع ضد العدو المشترك؛ أي البرابرة، ولاسيما القرطاجيين. وستتقوى هذه الوحدة بعناصرها المختلفة من خلال صراعها المباشر مع البرابرة. وهكذا، كما قال، بإمكان دونيس، ليس فقط أن يقوي من الإمبراطورية التي ورثها من أبيه دونيس الأول، وإنما بمقدوره أن يضاعفها.

يضيف أفلاطون إلى هذه النصائح المتعلقة بتنظيم المدن، والمدن فيما بينها، نصائح متعلقة بدونيس نفسه، نصائح متعلقة بدونيس الفرد، بفرد يحكم ويمارس حكمه. يجب، كما قال، على دونيس أن يجري عملاً على نفسه. ولقد استعمل في هذا الشأن كلمة (apergazein) وتعني (أعد، حضَّر، هيأ، عمل، أتقن). إذاً، ما الذي عليه أن يعده، أو يهيئه، أو يتقنه؟ عليه أن يعد نفسه، ويهيئها، أو يتقنها بطريقة تجعله مفكراً أو حكيماً ومعتدلاً (emphron&sophron)[14]. وعليه أن يجعل نفسه في علاقة اتفاق وانسجام وتناغم مع نفسه (sumphonos)[15]، مثله في ذلك مثل المدن التي يحكمها والتي يجب أن تكون في علاقة انسجام مع سرقسطة. وهنا نجد كما ترون، في هذا الموضوع الخاص بالانسجام والتناغم، هذه الفكرة التي سبق أن

وجدناها في الرسالة الخامسة والخاصة بأن لكل دستور صوته[16]. ومشكلة الحكومة الجيدة لا تتمثل في تغيير أو استبدال دستور بدستور آخر بشكل تعسفي، وبحسب صيغة معطاة سلفاً، على اعتبار أنها صيغة مثالية. يتعلق الأمر بالنسبة إلى حكومة جيدة في فهم ماهية الصوت هذه، وفي فهم صوت كل سياسة، ومن ثم الحكم بتوافق مع هذا الصوت. والحال أنكم ترون هنا أن هذا التناغم يتطور بهذا المعنى المتمثل في الصوت مفهوماً على أنه الصوت الذي يكون لكل مدينة. ففي الفيدرالية الكبرى التي سينظمها [دونيس] حول سرقسطة يجب أن يكون لكل مدينة صوتها، وكل هذه الأصوات يجب أن تعمل معاً حتى تشكل انسجاماً وتناغماً وسيمفونية. ولكن يجب كذلك أن يكون القائد نفسه، وذلك بوصفه الضامن لسيمفونية المدن المختلفة، منسجماً مع نفسه، ومتناغماً مع نفسه. وهذا الانسجام مع نفسه هو الذي صاغه في بداية تلك النصائح، عندما ذكر أفلاطون أنه ألزم دونيس أولاً بواجب العيش يومياً بطريقة تجعله سيداً على نفسه (egkrates autos hauto)[17]. وهذه العبارة (egkrates autos hauto) مهمة؛ لأن كلمة (egkrates) في معناها العام جداً تعني أن تكون سيداً، وأن تكون سيداً على نفسك. وبمعناها المتداول، إن كلمة (egkrates) تشير إلى سيادة النفس على رغباتها الخاصة، وعلى شهواتها الخاصة، وخاصة على مزاجها تجاه الغذاء/ الأكل، والخمر، واللذات الجنسية[18]. والحال أن العبارة في هذا السياق تشير إلى المعنى العام، حتى وإن كان معناها الخاص حاضراً. يجب على القائد، والرئيس، والعاهل أن يكون سيد نفسه، وذلك بمعنى أن يكون معتدلاً، وأن يكون قادراً على لجم رغباته في حدود المقبول، وأن يتحكم فيها، ومن ثم أن يتجنب كل اضطراب يمنع قيام هذا التناغم. ولقد شرح هذا الاعتدال على أنه نوع من علاقة الحكم التي يجريها الفرد على ذاته نفسها. إن عبارة (egkrates autos hauto) تعني أن تكون سيداً على نفسك بالنسبة إلى نفسك، إذا شئتم. وإن المعنى المضاعف في كلمة (egkrates) يشير إلى أن

المقصود هنا لا يتعلق بالنوع؛ أي فضيلة الاعتدال كما هي محددة بشكل عام، وإنما إلى علاقة معينة بحكم النفس لنفسها. وهذا هو ما يربط أو يعزز بمعنى ما الحكم الجيد الذي يجعل من دونيس قادراً على السيادة على سرقسطة وعلى حلفائها. هذا ما نجده في هذه المجموعة الأولى من النصائح التي قدمها أفلاطون في الرسالة السابعة.

والمجموعة الثانية من النصائح هي نصائح آنية -إذا شئتم- أما النصائح التي تحدثنا عنها، فإنها نصائح يذكرها أفلاطون، وهي نصائح قد قدمها إلى دونيس عندما كان شاباً طاغياً على سرقسطة، ويوحي بعلامات لا تبشر بالخير، بما أنه أراد ممارسة الفلسفة. أما الآن، في هذه الرسالة، فإن أفلاطون يقول: إن السؤال المطروح في المآسي التي حدثت (لجوء ديون، الحرب الداخلية، المواجهة بين أنصار ديون وأنصار دونيس، ولجوء دونيس، وعودة ديون، وموت ديون)، وفي الوضعية التي نحن فيها، هو: ما هي النصائح التي يجب أن أقدمها لكم، باعتباركم أصدقاء ديون الذي مات؟ يبدأ هذا المقطع بإشارة يجب الوقوف عندها وهي: إن النصائح التي أقدمها لكم، كما قال، في هذه الوضعية الجديدة، لا يجب أن تجعلكم تتوهمون؛ لأنها ستكون النصائح نفسها التي قدمتها سابقاً، وسأقدمها لكم بطريقة احتفالية، كما لو أن الأمر يتعلق بتناول الخمر للمرة الثالثة(19). وهنا يشير أفلاطون إلى أمرين: أولاً إلى واقع أنه قدم في سرقسطة نصائح إلى شخص ديون [ثم] إلى دونيس (وهو الذي تحدثنا عنه قبل قليل)، والآن يقدم مجموعة ثالثة من النصائح إلى أصدقاء ديون [...]. ثانياً، إنه يشير إلى هذا الاحتفال الذي يجعل من تناول الخمر للمرة الثالثة بطريقة احتفالية على المائدة؛ إنها الطريقة الأكثر احتفالية، لأننا نتوجه فيها إلى زيوس (Zeus)، وتدقيقاً إلى زيوس المنقذ، أو إلى زيوس القادر على الإنقاذ. وعليه، إن هذه النصائح المكررة، مثل تناول الخمر للمرة الثالثة، موجهة إلى إنقاذ سرقسطة؛ إنها النصائح نفسها، مع أننا يمكن أن نلاحظ أن بين هذه المجموعة من

النصائح المقدمة إلى أصدقاء ديون والنصائح التي سبق له أن قدمها إلى دونيس، هنالك ما يمكن أن نسميه الفارق في النبرة. أولاً، لأن هنالك أشياء قليلة فقط قد قيلت حول النظام الإمبراطوري، وحول مشكلة العلاقة بين سرقسطة وبقية المدن. ولقد اكتفى بضرورة أن تكون لكل مدينة قوانينها الخاصة. وفي المقابل، وهو أمر طبيعي، بما أنه في الوقت الذي يتحدث فيه الوضعية السائدة هي وضعية الحرب الأهلية التي تنذر بالانفجار في سرقسطة بين الحزبين المتحاربين (دونيس اللاجئ الذي يحاول العودة، وأصدقاء ديون الذين يقيمون في المدينة، ولكنهم محرومون من ديون الذي مات). في مثل هذه الوضعية المنذرة بانفجار حرب أهلية، إن المشكلة هي، بطبيعة الحال، مشكلة سياسة المدينة نفسها، وسياسة سرقسطة التي تُعدُّ العنصر المهم، والرهان الأكبر في النصائح التي قدمها.

وهنا شرع أفلاطون في تقديم بعض المقاييس التي يجب أخذها في الاعتبار والمتعلقة بالمؤسسات وتنظيم المدينة. وكما قال، يجب التوجه إلى بعض الحكماء، وإلى أولئك الذي يُعترف لهم بالحكمة، ولهم مجموعة من العلامات الواضحة والبديهية. ومن أجل التعرف إلى الحكماء، الذين نحن بحاجة إليهم في المدينة، يجب أن يكون لهم بطبيعة الحال عائلات (نساء وأطفال). وثانياً، يجب أن يكونوا من (سلالة خيرة)، ومن عائلة طيبة. ويجب أن يكونوا أخيراً من ذوي الثروة «الكافية»[20]. إجمالاً، كما قال، علينا أن نجد نحو خمسين شخصاً من مجموع ألف شخص. ونطلب من هؤلاء الحكماء أن يقترحوا قوانين. وكما ترون هنا، إن أفلاطون لا يقدم نفسه مشرعاً أو فقيهاً في القانون. ولا تتطلب النصائح التي قدمها القول: هذه هي القوانين التي يجب مراعاتها في المدينة، وإنما يكتفي بالقول لسكان المدينة: يجب أن توكلوا القوانين إلى هؤلاء الحكماء، وإلى هؤلاء الذين لهم نساء وأطفال، ومن نسل خير، ولهم ثروة كافية. ثانياً، كما قال، عندما يهدأ الصراع قليلاً، وعندما يتصالح الفريقان المتخاصمان الآن (أنصار دونيس

اللاجئ وأنصار ديون المقتول)، لا يجب، كما قال، أن يكون هنالك تفريق أو تمييز بين المنتصرين والمغلوبين. لا يجب أن يفرض المنتصرون قوانينهم على المغلوبين، وإنما يجب إقامة قانون مشترك (loinos nomos)[21]. والأفضل من هذا، كما قال، يجب الذهاب أبعد من هذا. فلا يجب أن تكون القوانين مشتركة فقط، وإنما يجب على المنتصرين الذين يمارسون تأثيراً كبيراً في المدينة أن يظهروا أنهم يخضعون للقانون الذي يخضع له المنهزمون. وهذا يؤدي بنا إلى ما يُشكِّل التطور الأكثر أهمية في هذا المقطع من الرسالة ألا وهو مشكلة التكوين الأخلاقي للأفراد، وهو: كيف يمكن أن يُظهِر المنتصرون أنهم أكثر خضوعاً للقانون مقارنة بالمغلوبين؟

حسناً، لتحقيق ذلك يجب أن يتوافر أمران: تكوين نظري وآخر أخلاقي. أولاً: التكوين النظري. يُعدُّ النص مهماً؛ لأن أفلاطون، كما تذكرون، ولقد ذكرتكم بذلك في الحصة الأخيرة، كان ساخطاً على الادعاءات النظرية والجدالية لدونيس الذي أراد أن يظهر كم هو عارف بالفلسفة؛ حيث إنه كتب نصوصاً تبيّن أنه لا يعرف المعنى الحقيقي للفلسفة، وأن المعرفة الفلسفية التي استظهرها ليست شيئاً آخر غير استنساخ لما قاله أفلاطون نفسه. إذاً، لقد بدا [أفلاطون] في غاية الشك والريب تجاه ما يمكن أن نسميه المعرفة النظرية للرجل الذي يمارس السلطة السياسية. ولكن، ما نوع التمرين النظري الذي يطالب أنصار ديون بأن يكتسبوه حتى يتمكنوا، وفي حالة ما إذا غلبوا، أن يظهروا أنهم أكثر خضوعاً للقوانين مقارنة بالمغلوبين؟ حسناً، إن التعليم النظري الذي قدمه بسيط للغاية؛ إنه ليس شيئاً آخر أكثر من التنويع الذي نجد موضوعه في محاورة: **جورجياس** (Gorgias) وفي نصوص أخرى لأفلاطون، وبالأخص: يجب أن نكون دائماً عادلين حتى وإن كنا فقراء، وأفضل من أن نكون غير عادلين إذا كنا أغنياء. ولقد بيّن ذلك من خلال مثال ديون ودونيس. من المؤكد أن دونيس لم يكن ثرياً جداً، بما أنه أصبح لاجئاً نتيجة الانتفاضة التي حدثت ضده، ولكنه، أولاً وقبل كلّ شيء، لا يزال

حياً. أما ديون، فيمكن اعتباره غير ثري، بما أنه، على الرغم من طرده لدونيس، قد قُتل في النهاية في سرقسطة. ولكن مع ذلك، بين ديون الميت، الذي كان عادلاً، ودونيس الحي ولكنه غير عادل، يجب اختيار وتفضيل طريق ديون، وأسلوب حياة ديون. إن الظلم سيكون دائماً نوعاً من الفرار حتى وإن كان سعيداً. يجب تفضيل العدالة دائماً حتى وإن كانت شقية. إن هذا الموضوع العادي، الذي يخترق كثيراً محاورات أفلاطون، يعتمد أو يستند إلى أي شيء في هذه الرسالة السابعة؟ إنه يستند إلى مجموعة من الاعتبارات النظرية فعلياً. فما هي هذه الاعتبارات النظرية؟ حسناً، أولاً واقع ما نعرفه، وهو، كما قال، أن النفس ليست كالجسد، وأن النفس والجسد شيئان مختلفان أو متمايزان. وأن الجسد فان، وأن النفس خالدة. وأن هذه النفس الخالدة بعد [موت الجسد] ستحاكم وفقاً لما فعلته خلال حياتها، وأنها ستعاقب في حالة ما إذا ارتكبت مظالم خلال وجودها، وستخضع لكثير من الذهاب والإياب على الأرض. إن هذا التعليم النظري البسيط هو الذي يقترحه على أصدقاء ديون مقدمةً لاستخدامه في الموقف السياسي وتطبيقه في طاعة القانون والخضوع له. وما يجب ملاحظته على هذا التعليم أن أفلاطون في هذا النص لا يقدمه أبداً على أنه يمثل نظريته الفلسفية أو مذهبه الفلسفي الذي يشكل، بطريقة ما، أساس وجوهر تعليمه. يقول في هذا النص إن رجال السياسة يجب أن يعرفوا هذه النظرية من أجل أن يسلكوا على أحسن وجه، ومن أجل أن يخضع الغالبون إلى القانون مثلهم مثل المغلوبين: «يجب أن نؤمن حقاً بهذه التقاليد المقدسة والقديمة التي تكشف لنا عن الخلود»[22]. وهذه التقاليد المقدسة والقديمة يسميها النص بالخطابات المقدسة والقديمة في الوقت نفسه (tois palaiois te kai hierrois logois). بمعنى أن الأمر لا يتعلق إطلاقاً بالتفكير الفلسفي لأفلاطون الذي يمثل نفسه هنا. وما يجعل لهذه الخطابات سلطتها، والأسباب التي توجب على الذين يحكمون الآخرين أن يخضعوا لها، أنها خطابات قديمة، وخطابات معروفة

أصلاً. إن سلطتها تكمن في قدمها وفي تركيبتها المقدسة، وتركيبتها الدينية التي تميزها. إنها خطابات غير فلسفية؛ إنها خطابات لاعتقادات دينية وتقاليد مقدسة، وهي التي تشكل الأساس النظري الذي يحيل إليه رجل السياسة. أما ما يتعلق بالجانب العملي، فإن أفلاطون شرع بالكاد في عرضه في هذا النص. لقد اكتفى بالقول إن رجال السياسة عليهم أن يعيشوا مثل الأسلاف أو الأجداد، وأن يعيشوا على طريقة الدوريين. إذاً، إن هذا المقطع، مثله مثل المقطع السابق، لم يكن غنياً في صياغته السياسية، ولا في صياغته الفلسفية الخاصة. ولكن ما يشكل، في اعتقادي، الموضوع الأكثر عمومية، والمهم بلا أدنى شك في هذه النصائح، هو الطريقة التي بيّن بها أفلاطون كم هو التكوين الأخلاقي للذين يحكمون ضروري من أجل حكم جيد للمدينة.

هنالك مقطع يستحق الانتباه والتوقف عنده، وذلك عندما قال: عندما نحترم التقاليد القديمة والمقدسة، وعندما نطبقها فعلياً، وعندما نعمل وفقاً لأسلوب حياة الدوريين، وهو أسلوب القدماء الذي هو ضروري للغاية، في هذه الحالة نستطيع أن نحكم كما يجب. ويعني الحكم كما يجب أننا نستطيع أن نحكم، وذلك باستعمال مصدرين[23]: أولاً الخشية/الهيبة (phobos). يجب على الذين يحكمون أن يظهروا قوتهم (bia هكذا وردت في النص)[24] حتى يخشاهم المحكومون. ويجب أن تكون هذه القوة مادية، وأن تكون حاضرة ومرئية. وستضمن هذه الخشية الحكم الجيد. ولكن يجب كذلك، وهذه هي الوسيلة الثانية للحكم، أن يظهر الحكام الحياء والاحترام (aidos). ولكن هذا الاحترام لا يعني فقط احترام المحكومين للحكام، وإنما يجب أن يكون هذا الاحترام عبارة عن علاقة داخلية للحكام أنفسهم، وأن يتمثل في احترام الحكام لالتزاماتهم بالنسبة إلى المدينة وقوانين المدينة. وهذا الاحترام هو الذي يجعلنا قادرين على أن نخضع للقوانين مثل العبيد (ولقد استعمل لفظ العبد "douleuein")[25]؛ أي أن نكون عبيداً للقانون، وأن نرغب في التحوّل إلى عبيد للقانون. وهذا هو ما يميز الاحترام عند الحكام، الاحترام

تجاه أنفسهم، وتجاه المدينة وقوانين المدينة. وهذا الاحترام هو الذي يؤدي إلى احترام الآخرين؛ أي المحكومين. إذاً يجب أن نفهم الاحترام على أنه فضيلة تميز العلاقة بين الحكام والمحكومين، وتميز بشكل خاص موقف الحكام تجاه أنفسهم.

وأخيراً، النص الثالث الذي أريد أن أحدثكم عنه، وهو النص الذي نجده في الرسالة الثامنة، والذي كُتب بعد الرسالة السابعة، وأثناء اندلاع الحرب الأهلية في سرقسطة. هذا النص مهم لسببين: السبب الأول أننا نجد أفلاطون يتقدّم في هذه المنطقة أو المجال المتعلّق بتنظيم المدينة، الذي كان قد أبدى فيه قدراً من التحفظ والسرية. والثاني أنّ نصائحه كانت متبوعة بتفكيره العام حول الصراحة. وهنا نلتقي بمشكلتنا. وبسرعة، ما هي هذه النصائح التي قدمها أفلاطون إلى السرقسطيين وهم يتقاتلون؟ أولاً، هنالك إحالة إلى موضوع معروف عند أفلاطون. ولقد درس هذا الموضوع في محاورة: **جورجياس**، الفقرة (477 ب)[26] وما يليها، وفيها يقول أفلاطون، كما تعرفون، إنّه يجب أن نميز بين ما ينتمي إلى الروح/النفس، وما ينتمي إلى الجسد، وما ينتمي إلى الثروة. إنّ ما ينتمي إلى النفس هو، بطبيعة الحال، ما يتصل بالحكام أنفسهم، وما ينتمي إلى الجسد هو ما يتصل بالمحاربين، وما ينتمي إلى الثروات هو ما يتصل بالنشاط التجاري والحرفي. ويجب على السياسة، كما قال، عند تنظيمها للمدينة، أن تحترم هذا الترتيب، وأن لا تعطي أهمية أكبر للجسد على حساب النفس، وأن لا تعطي، خاصةً، أهمية كبيرة للثروات على حساب الجسد والنفس. ولقد اقترح حول هذا الموضوع العام تنظيماً أو سياسة بالمعنى الدقيق، ولكن علينا أن لا ننسى هنا، ومرة أخرى، أنّ أفلاطون إذا كان قد اقترح نوعاً من التدخل في السياسة ([دستوراً])، فإنّ ذلك [بسبب] الحرب الأهلية. بمعنى أنّ المدينة، ونظام المدينة نفسه قد انهار وتهافت، لذا أقترح نظاماً للمدينة ينظّمها. ويمكن تلخيص هذا النظام على النحو الآتي: أولاً: نظام ملكي على

الطريقة الاسبرطية، بمعنى أن لا تكون للملوك أيّة سلطة حقيقية. وكلّ سلطتهم ستكون سلطة دينية، ويكون عدد هؤلاء الملوك -و هو ما يقترحه في هذا النص- ليس اثنين كما هو الحال في اسبرطة، وإنما يجب أن يكون عددهم ثلاثة، وذلك لعدة أسباب، منها أنه يريد أن يدمج -وهو ما يقوله في النص- ابن دونيس الشاب، وابناً آخر لدونيس الأب، وابن ديون. ولهذا السبب يجب أن يكون عدد الملوك ثلاثة، ولكن وظيفة هؤلاء الملوك وظيفة دينية فقط. وبعيداً عن هؤلاء الملوك الثلاثة، يجب أن يكون هنالك نظام يضمن، في الوقت نفسه، وجود القوانين والحفاظ عليها. من هنا، اقترح تنظيم الجسد بما سماه حراس القوانين. ولقد اقترح خمسة وثلاثين (35) حارساً للقوانين[27]، وهي الصيغة التي نجدها في كتاب **(القوانين)** مع اختلاف بسيط هو أن عدد هؤلاء الحراس في **(القوانين)** سبعة وثلاثين حارساً(37)[28]، هذا التفصيل البسيط يسمح، وذلك بحسب المعلقين، بإثبات أصالة هذه الرسالة وتاريخها. فمن جهة الأصالة، يمكن القول إنه لو كانت الرسالة محرفة، وكُتبت بعد موت أفلاطون، فإنها ستستعمل المعطيات الواردة في كتاب **(القوانين)**، وسيكون من الطبيعي أن ينقل المؤلف المزوّر العدد الحقيقي وهو سبعة وثلاثون حارساً (37)، ولا يكتب العدد خمسة وثلاثين حارساً (35)، ومن ثَمَّ يحقّ لنا القول إن ما كتبه أفلاطون في هذه الرسالة هو ما سيطوره لاحقاً في كتاب **(القوانين)**، مع بعض التعديلات، ولاسيما ما تعلق بتغيير العدد من خمسة وثلاثين (35) إلى العدد سبعة وثلاثين (37) حارساً؛ ثم بعد ذلك، هنالك مجموعة من المحاكم القضائية، وهنا نجد أيضاً ما سيطوّره أفلاطون في كتاب **(القوانين)**. لدينا هنا، إذاً، ولأول مرة، وفي هذه السلسلة من النصائح، نصائح يمكن أن نسميها بالنصائح القانونية، مع ضرورة التذكير بأنّها لا ترتبط بالوظيفة العامة للفيلسوف تجاه المدينة، وإنّما بالوضعيّة الخاصة للمدينة. فبما أنّ الحرب الأهلية قد اندلعت، واجتاحت كلّ شيء، فإنّه من الطبيعي في هذا الوقت أن

لا يقتصر دور الفيلسوف على تقديم النصائح إلى الملك الحاكم، وأن يساعده في تأسيس إمبراطوريته، وإنما يساعده في إعادة بناء المدينة نفسها.

ولكن، وهذا ما أريد أن أُؤكد عليه في هذه النصائح المقدّمة في الرسالة الثامنة؛ حيث نقرأ مقطعاً يُعدُّ مقطعاً انتقالياً إذا شئنا، يشير إلى أنّ أفلاطون يضع نصائحه ضمن وظيفته المتمثلة في الصراحة، وأنّه يرتبط بالتأكيد بممارسة الصراحة. ونجد هذا المقطع في الفقرة (354 أ) من هذه الرسالة الثامنة، حيث يقول الآتي: «سأحاول أن أقدم لك رأيي الخاص بكل صراحة (ego peirasomai pase parresia)، وذلك بأن أستعمل استدلالاً صحيحاً ومحايداً. إنني سأتكلم كما لو أنني حكم يتوجه إلى الحزبين [...]، ولكلّ واحد منهما، كما لو أنّه واحد [؛ م.ف]، أقدّم نصيحتي (sumboulen)؛ وهي ليست جديدة»[29]. إذاً، نحن ضمن نظام المستشار السياسي، الذي هو، في الوقت نفسه، تجلٍّ وممارسة للصراحة. ولكنني أعتقد أننا إذا نظرنا إلى هذا المقطع، وإذا ما تابعنا بعض العناصر التي نجدها في مضمون النصائح التي لخّصتها لكم قبل قليل، فإننا نرى بالفعل أنّ الأمر يتعلق بالصراحة، وأن أفلاطون يمارس نشاطاً صريحاً. فما هي مميزات خطاب المستشار الناصح، وما علاقته بالصراحة؟

أولاً، إنّ أفلاطون، منذ السطور الأولى التي قرأتها عليكم، ولكن كذلك طول النص، يؤكد على أمرٍ هو أن ما يقوله إنما يقوله باسمه الخاص؛ إنه رأيه، وما يفكر فيه، وما يعتقده، وما يقوله هو نفسه. ولدينا مجموعة من التعبيرات التي تحيل إلى الطابع الشخصي للمنطوقية. فلا يتعلق الأمر بصوت المدينة أو بصوت القانون، ذلك الصوت الذي تحدث إلى سقراط، على سبيل المثال، وأقنعه بالقبول بالمحاكمة والإدانة[30]. لا، إنّ أفلاطون هو الذي يقدّم رأيه، أو كما قال: ما يبدو لي (ho de moi phainetai)، وسأحاول من جهتي أن أقنعكم، وإنّني أقول لكم إن هذه نصيحتي (eme sumboule)[32]... وفي الفقرة (354 ج) تجدون: «هذا ما يقترحه خطابي

على الجميع»[31]. إنّه بالتأكيد خطابه. ولكن هذا الطابع الشخصي للخطاب يكون في بعض اللحظات نوعاً ما منكسراً ومنحرفاً، وذلك من خلال واقعة تتمثّل في أنه، بعد أن تكلم باسمه الشخصي، يقول أفلاطون: ببساطة، إنّ ما أحدثكم عنه ليس فقط رأيي وإنما هو رأي ديون أيضاً، أو بالأحرى سأقول لكم ما قاله ديون، الذي أصبح الآن ميتاً، والذي قُتل منذ وقت قصير، وكان سيقول لكم، وسأذكركم بما قاله، وسأعيد عليكم ما قاله ديون في مثل هذه الظروف القائمة، وذلك لأن آراءنا كانت آراء مشتركة. وهنا، في اعتقادي، يمكننا أن نرى أن تدخل ديون، الذي هو الآن شخص ميت، ليس طريقة للتخلي من قبل أفلاطون عن الصراحة، وذلك وفقاً لإجراء خطابي معروف جداً في الفصاحة والبلاغة اليونانية (توظيف الميت من أجل إعطاء الصلاحية لما نحن بصدد قوله)، بما أنه بيَّن أن ما قاله ديون هو ما يفكر فيه هو أيضاً، وأن آراءهما مشتركة، أو خطاب مشترك (koinos logos) بين أفلاطون وديون[33]، ويذكرهم بأنّ ديون قد تعلم عنده، إذاً فهو رأيه؛ أي رأي أفلاطون. ولكن إذا كان أفلاطون يوظف ديون، فإنه يفعل ذلك -إذا شئتم- لأسباب خطابية تسمح له باستدعاء الموتى بغرض تعزيز قوله. وهنا، لا يجب أن ننسى أن ديون قد دفع حياته ثمناً من أجل قول الحق، وذلك من خلال معارضته لدونيس. إذاً، يظهر ديون بوصفه صريحاً، وقد خاطر بحياته، ودفع حياته ثمناً من أجل قول الحق، لهذا وظفه أفلاطون في التعبير عن رأيه، وفي إسناد وتدعيم وجهة نظره.

ثانياً، يجب أن نلاحظ أن الصراحة التي استعملها في هذا النص تتميز بنوع من الضغط بين طابع النصيحة الخاصة جداً، والظرف الخاص -لم يتوقف أفلاطون عن التذكير طول النص بأنه يقدم رأيه بالنظر إلى الوضع الحالي، وما يبدو له الآن (ولقد استعمل لفظ: الآن "ta nun")[34]- وهي نصائح أيضاً تتصل بالصراع وبالحرب الأهلية القائمة، ويذكّر ببعض الظروف المتعلقة بتاريخ صقلية. ولكن هذه الصراحة، التي هي إذاً خطاب ظرفي،

تحيل أيضاً إلى مبادئ أو قواعد عامة. فعلى سبيل المثال، يذكر أن الإفراط في العبودية أو الحرية يؤديان إلى أمراض كثيرة. ولقد استعمل صيغاً من هذا النوع: العبودية (douleia) عندما تكون خضوعاً لله، فإنّ ذلك يتفق مع الاعتدال، أما العبودية تجاه الإنسان فهي منافية للاعتدال[35]. إذاً -إذا شئتم- لدينا خطاب الصراحة الذي يقع بين الإحالة إلى المبادئ العامة والإحالة إلى الظروف الخاصة.

ثالثاً، الصراحة خطاب يتوجّه إلى الجميع، وإلى هذا وذاك من الحزبين المتصارعين في سرقسطة. إنه، كما قال، خطاب مشترك «وهذا هو ما يطلبه خطابي منكم» الفقرة (354 ت). ويقول في الفقرة (355 أ): إنني أطلب من أصدقاء ديون أن يذيعوا نصائحي التي أقدمها لكم على جميع السرقسطيين. ويقول في نهاية النص، (في الفقرة 357 ب): هذا ما أنصح به الجميع، أن يقرروا معاً، وأن يباشروا العمل معاً، إنني أدعو الجميع (parakalo pantas) إلى أن يباشروا أعمالهم. وكما يدعو الجميع، ويتوجه إلى الجميع، يتوجه خطاب الصراحة إلى كل واحد، وإلى كل فرد، وإلى الحزبين المتقاتلين. وهذا ما قاله في بداية النص، وفي المقطع الذي استشهدت به سابقاً: أتحدث إلى الجميع، وفي الوقت نفسه أتحدث إلى كل واحد منكم كما لو أنه هو وحده[36]. بمعنى لا يتعلق الأمر ببساطة بهذا الخطاب العام الذي يتوجه إلى المدينة حتى يفرض عليها أوامره وقوانينه، وإنما يتعلق الأمر بخطاب إقناع يتوجه إلى كل واحد حتى يحصّل منه سلوكاً معيناً، وتصرفاً محدداً، وطريقة معينة في العمل.

وأخيراً، الميزة الرابعة لهذه الصراحة يقول عنها أفلاطون إنه إذا كان يتحدث بهذا الشكل، وإذا كان يتوجه إلى الحزبين الحاضرين في صقلية، فإنّ ذلك يكون باسم الحكم (diaitetes). وكلمة (diaitetes) كلمة قانونية تعني وتشير في القانون الأثيني إلى الحكم الذي لا يحكم داخل المحكمة، وإنما يحكم خارج المحكمة. وحول هذا الحكم ووظائفه، وعدد من الإشارات

حوله[37] يمكن العودة إلى أرسطو في كتاب: (السياسة) (Politique)، الكتاب الثاني، الفصل الثامن، الفقرة (1268 ب) وما يليها. إذاً، أن [تكون] حكماً يعني أن تكون حكماً خارج النظام القضائي، ولكنه محدد من قبل المؤسسات اليونانية نفسها. ولا يجب أن ننسى أن اشتقاق كلمة الحكم في اليونانية قد جاء من الحمية، ومن الذي يعطي نظام الحمية. ويشهد على هذين المعنيين لكلمة الحكم اللغة اليونانية الكلاسيكية؛ فكلمة (diaita) تعني التحكيم، وكذلك النظام الطبي. وكلمة (diaitetes) تعني الذي يحكم، ولكنها تعني كذلك الشخص الذي يقدم النظام، نظام الحمية، لمن يحتاج إليه. وهنالك اتصال بين المعنيين (تحكيم وحمية) -ذلك أن اشتقاق الكلمة مرتبط بالجذر نفسه الذي هو (zen) ويعني: يعيش- ومعلوم أن الحمية تعني تحديداً مجموعة من القواعد التي بوساطتها يمكن أن نحكم التقابل بين الأجزاء المختلفة للصفات، مثلاً: بين الساخن والبارد، وبين الجاف والرطب، وبين مختلف الأمزجة التي تكوِّن الجسد. وهذا هو التحكيم الذي يكوِّن الحمية والنظام الطبي. وعليه، إن أفلاطون، بوصفه صريحاً أو يمارس الصراحة، يُعدُّ حكماً؛ لأنه يحكم بين مختلف الأحزاب، ولأنه هو الذي يقدم النظام (النظام الطبي للمدينة)، ويسمح من ثم بالتحكيم بين مختلف القوى.

وأخيراً، إن الميزة الأخيرة لهذه الصراحة هي أنها تلتحم وتجابه الواقع. ولا يقبل أفلاطون فقط بذلك، وإنما يطالب في مرات كثيرة بهذا التحدي في مجابهة الواقع. والخطاب الذي يقدمه، والنصائح التي يقترحها، يقبل ويطالب بأن يظهر الواقع إن كانت صحيحة أو خاطئة. إن الحقيقة التي أنصحكم بها، كما قال، وإذا جربتم تأكيداتي المقدمة، فإنكم ستثبتونها فعلياً، وإنكم سترونها في الواقع (Ergo gnosesthe)، وذلك لأن الواقع، كما قال، يمثل المحك (basanos) بالنسبة إلى جميع الأشياء[38]. الواقع واختبار الواقع هو ما يجب أن يشكل محك خطابه. ونهاية هذه النصائح التي

قدمها للسرقسطيين هي هذه: في نهاية الرسالة (في الفقرة 357 ت)، يقول: «قدموا للآلهة ولاءكم في صلواتكم، وفي كل ما يناسب وحدتكم مع الآلهة، وفي دعائكم استدعوها [في الحقيقة استعمل فعل أقنع (peithomai)؛ م.ف]، سارعوا إلى الود سواء كنتم أصدقاء أم أعداء، ولا تنفصلوا إلى غاية اليوم الذي تكون فيه كلماتنا [الكلمات التي قيلت، والنصائح التي قدمها لهم أفلاطون [...]؛م.ف] أشبه بحلم إلهي يزوركم في يقظتكم، ويصبح من خلالكم تحقيقاً سعيداً وساطعاً»[39]. وعليه، إن الفيلسوف في مشروعه للصراحة المرحب به يقول ما يقوله كمثل حلم إلهي يزور الناس وهم في حالة اليقظة. وما سيقوله الحلم للناس اليقظين هو ما سيحدث لهم، وهو ما يجب عليهم القيام به. وعليه، إن الخطاب الفلسفي يتوجه إلى المستيقظين. إن الفيلسوف مثل الحلم الإلهي الذي يزور الناس، ولكنه يزورهم عندما يكونون يقظين. ولكن هذا الحلم لا يحقق حقيقته، ولا يختبر حقيقته إلا بشرط: عندما يتحقق في الواقع، أو كما جاء في النص (exergasthe)[40]، عندما تكونون قد عملتم إلى درجة أن تكون هذه الأشياء؛ أي هذه النصائح، قد أنجزت، وعندها ستلتقي بثروتها الطيبة؛ أي تكون (eutukhe) بمعنى الثروة الطيبة التي تسعد حقيقة السرقسطيين، والتي تتمثل في تحقيق ذلك الحلم الإلهي في الواقع، الذي قدمه لهم الفيلسوف لمدينتهم.

إذاً، إن الصراحة هي نشاط يعترف به أفلاطون ويطالب به في نشاطه مستشاراً وناصحاً. وبوصفه مستشاراً، يستعمل الصراحة بمميزاتها التي تعرفونها: إنه يلتزم هو نفسه بخطابه الخاص، وبرأيه الخاص، ويأخذ في الاعتبار المبادئ العامة والظروف الخاصة في الوقت نفسه، ويتوجه إلى الناس عامة، ويحاول أن يقنعهم كأفراد كذلك. وكل هذا يعطي خطاباً تكون حقيقته وإمكانية اختباره قائمة في الواقع. يضمن الخطاب الفلسفي في الواقع السياسي كونه ليس فقط خطاباً، وليس فقط كلمة معطاة في حلم، وإنما خطاباً لامس الفعل حقيقة، وكل ما يشكل الواقع. ولدينا هنا مجموعة من

العناصر التي تتقاطع مع ما حاولت أن أقوله لكم بالنسبة إلى وظيفة الصراحة والرجل الصريح. وعليه، إنني سأحاول في الجزء الثاني من هذا الدرس أن أنظر من جديد في هذه العناصر. اعذروني، إن النصائح الأفلاطونية هي، مرة أخرى، عادية إن لم تكن تافهة، ما يجعل التحليل سئيماً، ولكنني أعتقد أننا، عند قراءتها بمستوى معيّن، من الممكن أن نجلي جملة من المشكلات والموضوعات المهمة للغاية بالنسبة إلى وجهة العلاقات بين الفلسفة والسياسة في الفكر الغربي. سأحاول أن أشرح لكم كلّ هذا بعد قليل.



الهوامش

(1) Platon, Lettre VII, 332d-e, in Œuvres complètes, t.XIII-1: Lettres, trad. J. Souilhe, éd.citée, pp.38-39.
(2) E.de Las Cases, Le Mémorial de Sainte-Hélène [1842], Paris, Le Seuil; 1999.
(3) Richelieu, Testament politique [1667], éd. F. Hildesheimer, Paris, Champion// Société de l'Histoire de France, 1995.
(4) Dion Cassius, Histoire romaine, livre LII, chap. 14-40, trad. E. Gros, Paris, Librairie Firmin&Didot Frères, 1845.
(5) Thucydide, Histoire de la guerre du Péloponnèse, livreI, chap. 13-146, trad. J. Voilquin, éd. citée, pp.89-96.
(6) Platon, Lettre VII, 331d, in Lettres, éd. citée, p.37.
(7) Id., 331e-332a.
(8) Id., 332a, p38.
(9) Id., 332c.
(10) Platon, Les Lois, livre III, 694a-b.
انظر تحليلاً لهذا المقطع في درس 9 شباط/ فبراير.
(11) حول تحليل الإحالة الإيجابية للتربية الفارسية بغرض الإشارة إلى نقائص القيبيادس، انظر: **تأويل الذات**، مصدر سابق، ص40- 41، من الترجمة العربية.
(12) Xénophon, Cyropédie, trad. M. Bizos, Paris, Les Belles Lettres, 1972.
(13) Platon, Lettre VII, 332b-c, p.38.
(14) Id., 332e, p.39.
(15) Id., 332d.
(16) Platon, Lettre V, 321d-e, éd. citée, p.23.
(17) Platon, Lettre VII, 332d, p.37.

(18) انظر: فوكو، ميشيل، **تاريخ الجنسانية**، الجزء الثاني، **استعمال اللذات**، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت-لبنان، 1991، رقم 3، الضبط (Enkrateia)، ص62-76.

(19) Platon, Lettre VII, 334c, p.41.
(20) Id.,337b-c, p.45.
(21) Id., 336a-337a, p.44.
(22) Id., 335a, pp.41-42.
(23) Id., 337a, p.44.
(24) Ibid.
(25) Id., 337a-b, p,44.
(26) Platon, Gorgias, 477b-c, trad. L. Bodin, Paris, Les Belles Lettres, 1968, p.153.
(27) Platon, Lettre VII, 356d, p.73.
(28) Platon, Les Lois, livre VIII, 754d, trad. E.des Places, éd.citée, p.113.
(29) Platon, Lettre VIII, 354d, p.69.
(30) Platon, Criton, 50 d-54-d.
(31) Platon, Lettre VIII, 355a, p.71.
(32) Id., 354c, p.70.
(33) Id., 355a, pp.70-71.
(34) Id., 354a, p.69.
(35) Id., 354e, p.70.
(36) Id., 354a.
(37) Aristote, Politique, livre II, VIII-13, 1268b, trad. J. Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1968, p.76.

انظر كذلك: أرسطو، **في السياسة**، ترجمة الأب أوغسطينس بربارة البولسي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، 2012، ص230، وفيها يقول: «وأما العيوب التي قد يعيب بها المرء نظاماً سياسياً، اعتماداً منه على مبدأ حكم الأعيان ومبدأ حكم المدعو "سياسة"، فمنها ما يميل بالحكم ميلاً أشد إلى الحكم الشعبي، ومنها ما يميل به ميلاً أعظم إلى حكم الأقلية». (م).

(38) Platon, Lettre VII, 355d, p.71.
(39) Id., 357c-d, p.74.
(40) Id., 357a-d, p.74.

❋ ❋ ❋

درس 23 شباط/فبراير
الساعة الثانية

الفلسفة والسياسة: علاقة ضرورية ولكن اتفاق مستحيل - اللعبة الكلبية والأفلاطونية في العلاقة بالسياسة - الظرف التاريخي الجديد: التفكير أبعد من المدينة، وحدة سياسة جديدة - من الساحة العامة إلى روح الأمير - الموضوع الأفلاطوني للفيلسوف الملك.

سأحاول أن أختصر. أعتقد أن نصائح أفلاطون -مرة أخرى هي نصائح مخيبة لمن يقرؤها من وجهة نظر التفكير التأملي، والتحليل السياسي عند اليونان، ومخيبة أكثر إذا ما قارناها بما نجده عند ثيوسيديد- عندما نقرؤها بطريقة ما ستسمح لنا بإبراز ثلاثة أشياء مهمة: أولاً، ملمح أساسي وثابت في العلاقة بين الفلسفة والسياسة. ثانياً، ظرف تاريخي خاص، ولكن له مدى تاريخي طويل لبدء مسار عملي في العلاقة بين الفلسفة والسياسة، وذلك إلى غاية نهاية العصر القديم. ثالثاً وأخيراً -وهذا ما أريد التأكيد عليه- إن هذه النصائح تبيِّن جيداً، فيما أعتقد، النقطة التي من خلالها تلتقي الفلسفة بالسياسة، والتفلسف بالنشاط؛ تلك النقطة التي يمكن فيها للسياسة أن تُستخدم كاختبار واقعي للفلسفة.

الملمح الأساسي والمتواتر للعلاقات بين الفلسفة والسياسة، التي يمكن استخراجها من هذه النصوص، أنها علاقة بسيطة، [حتى وإن] كان يجب فهمها جيداً. فالطابع، إذا شئتم، الضعيف والعادي والعام -لا أعتقد أنني

أبالغ إذا ما بيّنت لكم أن هذه النصوص لا تقول شيئاً كثيراً سواء من وجهة النظر السياسية أم من وجهة النظر الفلسفية- أنها نصائح قدمها أفلاطون لسائليه، ولا تُبيِّن أن أفلاطون كان ساذجاً في الشأن السياسي، وإنما تُبيِّن أنه يجب ألّا نبحث عن العلاقات بين الفلسفة والسياسة في القدرة الفلسفية للفلسفة في قول الحق حول أفضل الطرق لممارسة السلطة. وقبل كلّ شيء، على السياسة نفسها أن تعرف وأن تحدد أفضل الطرق لممارسة السلطة. ليس على الفلسفة أن تقول الحق حول هذا الأمر، ولكن على الفلسفة أن تقول الحق -وإذا شئتم فسنشير فقط إلى هذا الآن، ثم بعد ذلك سنفصل القول- ليس على السلطة، وإنما بالنسبة إلى السلطة، وفي علاقة أشبه بعلاقة تقابل كتقابل الوجه والوجه، أو في تقاطع معها. ليس على الفلسفة أن تقول للسلطة ما الذي يجب عليها أن تعمله، وإنما عليها أن توجد، أو أن تكون كقول الحق في علاقة ما مع الفعل السياسي، لا أكثر ولا أقل من ذلك. وهذا لا يعني، بطبيعة الحال، أن هذه العلاقة لا يمكن أن تكون متعينة، ولكن يمكنها أن تتعين بطرق مختلفة، ويمكن لهذه العلاقة المتمثلة في قول الحق الفلسفي مع الممارسة السياسية أن تأخذ أشكالاً عديدة.

وتحديداً، إننا نجد في زمن أفلاطون، من بين خلفاء سقراط الذين كان أفلاطون واحداً منهم، طرائق أخرى لتحديد العلاقة مع السياسة، والعلاقة الضرورية واللازمة والعنيدة والمصرة للخطاب الفلسفي أو للحياة الفلسفية مع الممارسة السياسية. لننظر في هذا الوجه الآخر من السقراطية؛ الوجه الأكثر تعارضاً مع الأفلاطونية، الذي يمكن لنا تخيله، وأعني بذلك الكلبيين (cyniques)[1]. لدينا علاقة مع الكلبية (Cynisme) تتميز جداً، وتستند جداً

---

[1] الكلبيون أو المدرسة الكلبية: مدرسة فلسفية يونانية أسسها أحد تلامذة سقراط ويدعى انتيستنس (337-370 ق.م). وترجع تسميتها بالكلبية إلى ديوجين الملقب بالكلب (kuon)؛ لأنه كان يتصرف بطريقة فظة غير مكترث بالأعراف والتقاليد. وكان الكلبيون يَعدُّون احتقار التقاليد الاجتماعية ونبذ الثروة والجاه وكل المتع =

إلى قول الحق الفلسفي والممارسة السياسية، ولكن بطريقة مختلفة جداً. وتعلمون أنها تقوم على نمط من الخارجية والمجابهة والهزء والسخرية والتأكيد على الضرورة الخارجية. ففي مقابل أفلاطون، الذي يذهب عند دونيس ليقدم النصائح للطاغية، يجب التذكير بأنه كان هنالك شخص يدعى ديوجين (Diogene). لقد سُجِن ديوجين من قبل الملك فيليب (Philippe) بعد معركة شيروني (Chéronée)، وبعد فترة وجد نفسه أمام الملك [المقدوني]. فقال له الملك [المقدوني]: من أنت؟ أجابه ديوجين: «أنا مُخبر جَشعك»[1]. ولدينا كذلك الحوار المشهور مع الإسكندر بن فيليب في هذا الحوار نفسه، وبالسؤال نفسه، ولكن في هذه المرة ديوجين هو الذي طرح السؤال على الإسكندر، وقال له: من أنت؟ أجابه الإسكندر: أنا الملك المعظم الإسكندر، وهنا سيجيبه ديوجين بالقول: وأنا سأقول لك من أكون، أنا ديوجين الكلبي[2]. وهكذا تتأكد العلاقة الخارجية بين الشخصية الفلسفية والشخصية الملكية، وتتعارض كلية مع ما اقترحه أفلاطون. فما الذي يمكن أن يكون أبعد من هذا الرد النموذجي والدقيق والمضاد للأفلاطونية القائلة بالملك الفيلسوف، أو الفيلسوف الملك. «أنا الإسكندر الملك المعظم». و«أنا ديوجين الكلبي». ومن دون أن يحدد إذا ما كان الشرح قد قُدّم إلى الإسكندر، أو أن الشرح قد قُدّم بصفة عامة، يذكر ديوجين اللايرسي (Diogene Laerce) أن ديوجين الكلبي قد فسر عبارته أو تهكمه الذي قال فيه: «أنا كلبي» على هذا النحو: «لأنني أداعب من يعطيني، وأنبح في وجه من لا يعطيني، وأعض المسيئين»[3]. وهكذا، إنكم ترون اللعبة المهمة بين التأكيد الفلسفي (الصراحة الفلسفية) والسلطة السياسية. تتطلب الصراحة الفلسفية لديوجين أن يظهرها في

= الحسية أساساً للسعادة والفضيلة، منطلقين من فلسفة تقول: إنّ رغبات المرء وطموحه إلى السلطة والثروة يجعلانه مقيداً وعبداً لهذه الرغبات، فيفقد حريته اللفظية وصفاءه الذهني. انظر: الحاج، كميل، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت-لبنان، 2000، ص541.

شكلها الطبيعي المكشوف أو العاري، وخارج كل الأعراف، وخارج كل القوانين الاصطناعية المفروضة من قبل المدينة. وتكمن صراحة ديوجين في أسلوب حياته نفسه، وتتجلى أيضاً في خطاب الوقاحة، وفي خطاب التنديد تجاه السلطة (جشع فيليب... إلخ). حسناً، تُقدّم هذه الصراحة في مقابل السلطة، أو في مواجهة السلطة، ضمن علاقة معقدة، بما أنّ هنالك من جهة ديوجين، لنقل إنه كلبي يقول: «أداعب من يعطيني»، ومن ثم إنه يداعب من يقدم له الهدايا، وبذلك يقبل شكلاً من أشكال السلطة السياسية التي يندمج فيها ويعترف بها. ولكنه، في الوقت نفسه، ينبح في وجه الذين لا يعطونه شيئاً، ويعضّ المسيئين. بمعنى أنه يشعر بالحرية تجاه هذه السلطة التي يقبلها ويصارحها، ويقول لها بعنف ما هي عليه وما يريده، وما يحتاج إليه، وما هو صحيح وما هو خاطئ، وما هو عادل وما هو ظالم. وهنا لدينا لعبة في الصراحة الفلسفية، ولعبة في قول الحق الفلسفي، ولعبة في الكائن الحقيقي الفلسفي قبالة ممارسة السلطة ومماهاة فرد مع سلطته (أنا الملك الإسكندر)، لعبة بعيدة جداً عن لعبة أفلاطون، ويمكن القول إنها تتعارض مع أفلاطون. لنقل، مرة أخرى، باختصار، لدينا في حالة الكلبيين نمطٌ من العلاقة في قول الحق الفلسفي بالفعل السياسي الذي يُنجَز في شكل خارجي وفي شكل تحدٍّ وهزء، في حين أننا سنرى عند أفلاطون أن علاقة قول الحق الفلسفي مع الممارسة [السياسية] تكون وفقاً لنظام التقاطع والتربية أو البيداغوجية (pédagogie) وتماثل الذات الفلسفية مع الذات الممارسة للسلطة. هل يحتاج الأمر إلى أن نعرف كيف تتم، لأنها، في جميع الأحوال، لا تتم بالضرورة، ولا بالقوة، كنوع من المنطوق المتمثل في ما يجب أن يكون عليه الفعل السياسي، وليس، إذا شئتم، كبرنامج سياسي، أو كعقلانية سياسية جوهرية، حيث يكون للفلسفة دور سياسي في قولها للحق.

أو أيضاً: الخطاب الفلسفي في حقيقته، وداخل اللعبة التي يلعبها بالضرورة مع السياسة حتى يجد حقيقته، فلم يصمم ما يجب أن يكون عليه

الفعل السياسي؛ إنه لا يقول الحقيقي بالنسبة إلى الفعل السياسي، وبالنسبة إلى ممارسة السياسة، وبالنسبة إلى الشخص السياسي. وهذا هو ما أسميه الملمح المتواتر والدائم والأساسي في علاقة الفلسفة بالسياسة. يبدو لي أن هذا يبقى حقيقياً، ويمكن أن لا يكون كذلك في كل تاريخ العلاقات بين الفلسفة والسياسة، مع أنه يبقى موضوعاً حساساً للغاية في هذه المرحلة التاريخية التي نحن فيها. ولكننا إذا أردنا فعلياً أن نفهم هذه العلاقات، فإنه يجب أن نتذكر، مرة أخرى، أنّ على الفلسفة أن تقول الحقيقي للسياسة، وليس لها أن تقول للسياسة ما تقوم به حقيقة. وإذا نظرنا في بعض الأشكال الكبرى لقول الحق الفلسفي بالنسبة إلى السياسة في العصر الحديث أو المعاصر، فإنّنا نستطيع قول الشيء نفسه. إنّ النظرية الفلسفية في السيادة، وفلسفة الحقوق الأساسية، والفلسفة منظوراً إليها على أنها نقد اجتماعي، كلّ هذه الأشكال الفلسفية، وكل هذه الأشكال من التحقق الفلسفي، لم يكن لها أن تقول كيف نحكم، وما هي القرارات التي يجب اتخاذها، وما هي القوانين التي يجب اعتمادها، وما هي المؤسسات التي يجب إنشاؤها. ولكن، في المقابل، من الضروري واللازم لكل فلسفة (في الوقت الراهن كما هو الحال في زمن أفلاطون) أن تثبت حقيقتها وواقعيتها، وأن تكون قادرة على قول الحق بالنسبة إلى الفعل [السياسي]، وأن تقول الحقيقي سواء باسم التحليل النقدي، أم باسم فلسفة ما، أو باسم تصور أو مفهوم للحقوق، أو تصور للسيادة... إلخ. ومن المهم بالنسبة إلى كل فلسفة أن تتمكن، أو أن تقدر على قول الحق بالنسبة إلى السياسة، ومن المهم لكل ممارسة سياسية أن تكون في علاقة دائمة مع قول الحق، ولكن على أن نفهم أن قول الحق في الفلسفة لا يتطابق مع ما يمكن أو يجب أن يكون عقلانية سياسية. ليس قول الحق الفلسفي عقلانية سياسية، ولكن من المهم والأساسي، بالنسبة إلى العقلانية السياسية، أن تكون في علاقة ما، وأن تتحدد؛ مع قول الحق الفلسفي، مثلما أنه مهمٌّ بالنسبة إلى قول الحق الفلسفي أن يثبت حقيقته وواقعيته بالنسبة إلى الممارسة السياسية.

ولكنني أعتقد أن هذه العلاقة الضرورية والأساسية، التي تُعدُّ علاقة تأسيسية في الفلسفة وفي الممارسة السياسية في الغرب، هي ظاهرة متفردة كلية في ثقافتنا. فلا يجب النظر إلى التعايش والترابط بين الممارسة السياسية وقول الحق الفلسفي على أنهما تطابقٌ حاصل أو مكتسب، أو تطابق سيحصل أو سيكتسب. أعتقد أن مأساة وملابسات العلاقات بين الفلسفة والسياسة تعود، أو عادت، من دون أدنى شك، إلى واقعة أن التحقق الفلسفي يريد أن يكون في بعض المرات مفكراً فيه... أو أننا قد طرحنا عليه شروطاً صيغت، أو تمت صياغتها، بألفاظ التطابق مع مضامين لعقلانية سياسية، وفي المقابل إن مضامين العقلانية السياسية سمحت لنفسها أن تتشكل أو تتكون كنظرية أو كمذهب فلسفي، أو انطلاقاً من نظرية أو مذهب فلسفي [...]. يجب على الفلسفة والسياسة أن تكونا في علاقة وترابط، ولكن يجب ألا تكونا أبداً في تطابق*. هذا هو، إذا شئتم، الموضوع العام الذي يمكننا استخلاصه من نص أفلاطون. ومرة أخرى، إن هذه [النصائح] اللاتقايسية مع أشكال العقلانية السياسية التي طورها ثيوسيديد، وذلك لسبب بسيط هو أن الرهان الحقيقي بالنسبة إلى أفلاطون، وبشكل عام بالنسبة إلى الفلسفة الغربية، لا يتمثل أبداً في أن يقول لرجال السياسة ما يجب عليهم أن يقوموا به. لقد كان رهانهم أمام رجال السياسة، وتجاه الممارسة السياسية، وتجاه السياسة، هو أن يكونوا كخطاب فلسفي وكتحقق فلسفي. هذه هي الموضوعة الأولى أو الثيمة الأولى.

الموضوع الثاني، الذي يمكننا استخلاصه من النصوص الأفلاطونية، التي قرأتها عليكم في الساعة الأولى، هو هذا: لقد رأينا بروز ظرف تاريخي خاص جداً. يتميز هذا الظرف بطابعه الفردي، ولكنه سيهيمن لمدة طويلة جداً. وكما قلت لكم سابقاً، إنه سيدوم إلى غاية نهاية العصور القديمة. ولقد

* بدأ فوكو الجملة بالقول: يجب على الفلسفة والسياسة أن يتطابقا.

أشرت إلى المكانة المخصصة لتنظيم المدينة في هذه النصائح -وخاصة في المجموعة الأولى من نصائح أفلاطون إلى دونيس- وإلى المكانة التي أعطاها للدستور وللقوانين وللقضاء، وهي مكانة محدودة، ولا تتمتع بأهمية كبيرة. في المقابل، [إن] ما يبدو مهماً ومهيمناً في النصائح التي قدمها أفلاطون لدونيس، ثم إلى صديقه ديون، هو المسألة المرتبطة بالتحالفات، والعلاقة التي تربط بين الغالبين والمغلوبين، والعلاقة بين مختلف المدن، وبين العاصمة والمستوطنات، وطريقة حكم المدن الخاضعة [ومسألة] معرفة إلى مَن تسند السلطات، وما أنماط العلاقة التي تربط بين الذين يحكمون في العاصمة وبقية المدن. بمعنى أن هذه المسائل المطروحة هي، في أغلبها، مسائل متعلقة بالإمبراطورية والنظم الملكية. ولا شك في أن هذه المسائل متعلقة بصقلية، بمعنى أنها تتعلق بعالم قريب جداً من العالم الهليني الكلاسيكي الذي ينتظم حول وحدات صغيرة تسمى المدن، مع خصومها أو منافسيها، وحلفائها وفيدرالياتها، ونظامها الاستعماري. ولكنني أعتقد أيضاً أنها مسائل ستصبح، على الرغم من طابعها الغامض في زمن أفلاطون، مسائل سياسية حقيقية في العالم الهلنستي، أو بالأحرى في العالم الروماني؛ أي ابتداء من تشكّل الملكيات الهلنستية الكبرى، ومن المؤكد، ابتداء من تنظيم العالم الإمبراطوري الروماني حول البحر الأبيض المتوسط. وسترون أن المسائل السياسية الملموسة والمحددة ستكون من نوع المسائل المتصلة بتنظيم الوحدة السياسية ما إن بدأ تنظيم المدينة وشكلها وصيغة المدينة التي لا تتناسب مع نمط ممارسة حكم يتجاوزها كلية في جغرافيته أو مساحته، وفي عدد سكانه مقارنة مع حدود تلك المدن. فكيف يمكن لنا أن نفكر في وحدة سياسية؟ لم يعد شكل المدينة أو هيئتها الصيغةَ أو الشكل النموذجي، ولا يمكن التفكير في الوحدة السياسية مثلما كان عليه الحال في شكل المدينة أو المواطنين أنفسهم. فكيف يمكن التفكير في وحدة سياسية؟

المسألة الثانية المباشرة والمرتبطة بالمسألة السابقة هي هذه: كيف أن

السلطة لم تتم صياغتها في وحداتها إلا في هذا الشكل الملكي، وكيف أن هذه السلطة التي يحكمها الملوك ستوزع وتُجزأ وتُرتب حول المساحة الكبرى لهذه الوحدة السياسية؟ وما أنماط وجود هذه الوحدات الجديدة التي بدأت ترتسم؟ وما أنماط توزعها، وتقسيمها، وفصل السلطات داخل هذه الوحدات؟ هذه هي المسائل السياسية، كما ترون، التي تظهر من خلال نصوص أفلاطون التي قرأتها عليكم قبل قليل، والتي بدأت تطرح في هذه المرحلة، وكانت مرئية من خلال وضعية سرقسطة، ولكنها مسائل ستهيمن على الفكر السياسي إلى غاية الإمبراطورية الرومانية. وسأذكّركم بعد قليل بخطاب ميسان (Mécène) إلى الإمبراطور أوغست (Auguste)، الذي رواه ديون كاسويس (Dion Cassius)[4]، وهذا الخطاب، وهذا النمط من التفكير السياسي -وهو ما نجده كذلك عند ديون كريسوستوم (Dion Chrysostome) حول العاهل/الملك[5]، ونجده كذلك عند فلوطارخوس- وكل الفكر السياسي في القرنين الأول والثاني الميلاديين، كان يدور حول هذه المسألة ألا وهي: ما نمط وجود هذه الوحدات السياسية الجديدة التي بدأت تتأسس فوق المدن من دون أن تهدمها كلية، ولكنها وحدات من نظام مغاير؟ ثانياً: ما نمط الحكم أو السلطة التي يجب أن يمارسها العاهل/الملك؟ وها هنا، إذا شئتم، بدأت تتشكل الساحة السياسية في العالم اليوناني-الروماني. ولا أريد أن أقابل آراء أفلاطون العائمة والمتوجهة إلى واقعة تاريخية بدأت في الظهور وما قدمه ثيوسيديد من عقلانية سياسية دقيقة، ومتمفصلة، ومكثفة، وغنية حول المدن اليونانية الصغيرة. ولا أظن أن هذه المقابلة مفيدة كثيراً، ولكنني أعتقد أننا، من خلال هذا الخطاب الأفلاطوني الذي يطرح مسألة العلاقة بين الفلسفة والسياسة، نرى تسرب وقائع سياسية جديدة ستدوم وستطول لمدة تزيد على ثمانية قرون، وذلك إلى غاية نهاية الإمبراطورية الرومانية. وتتمثل هذه الوقائع السياسية في الإمبراطورية من جهة، وفي العاهل/الملك من جهة أخرى.

النقطة الثالثة التي أريد التأكيد عليها -النقطة الأولى هي هذا المبدأ الخاص بالترابط غير المتطابق بين الممارسة السياسية والفلسفة في الفكر الغربي كله، والنقطة الثانية متعلقة بهذا الظرف التاريخي والسياسي الجديد الذي بدأ يرتسم في زمن كتابة أفلاطون لرسائله- هي أننا، في حالة إجراء مقارنة بين هذين الأمرين (وإذا شئتم: البنية الدائمة للعلاقات بين الفلسفة والسياسة وهذا الظرف التاريخي الجديد)، سنرى ما يريد أن يقوله أفلاطون بالضبط، وذلك عندما أكّد أنه من أجل أن يتحدث الفيلسوف إلى العاهل، من الأفضل أن يكون العاهل نفسه فيلسوفاً. وبالفعل، كما بَيَّنت لكم ذلك سابقاً، إن الخطاب الفلسفي والممارسة السياسية يجب أن تكون بينهما علاقة ما، ولكنها لا يجب أن تكون علاقة تطابق، فما هي هذه العلاقة بالنسبة إلى أفلاطون، وأين تتأسس أو تقام؟ بتعبير آخر: ما الاختبار الذي يضمن للفلسفة أن تتأكد من واقعيتها حيث لا تكون مجرد خطاب، مثلما ذكرت لكم ذلك سابقاً، ومن ثم أين ستفعل؟ وأين تدخل هذه العلاقة المتقابلة بين الفلسفة والسياسة التي تتضمن علاقة ضرورية وفي الوقت نفسه، تكون علاقة غير تطابقية؟ حسناً، أعتقد أننا هنا أمام مشكلة كبيرة. لقد بينت لكم قبل قليل الحل الذي قدمه الكلبيون، الذين جعلوا العلاقة بين قول الحق الفلسفي وممارسة الحكم السياسي تقوم في الساحة العامة. لقد كان الكلبيون رجال الشارع، ورجال الساحة العامة أو الأغوره؛ إنهم رجال الساحة، ورجال الرأي كذلك. إن مكانة العلاقة بين قول الحق الفلسفي وممارسة الحكم السياسي، التي أصبحت الآن في يد العاهل، وفي يد هذه الشخصية الجديدة، وفي هذه الواقعة السياسية الجديدة في تلك المرحلة، كانت قد ظهرت، قبل ذلك، في تلك المواجهة بين التحدي والهزء أو السخرية التي مثلها ديوجين في مقابل الإسكندر. فأين تقع بالنسبة إلى أفلاطون هذه العلاقة الضرورية غير المتطابقة بين قول الحق الفلسفي والممارسة السياسية؟ لا تقع في الساحة العامة بالتأكيد. وبهذا المعنى -إذا شئتم- إن الكلبيين يمثلون

رجال المدينة، ولا يزالون يمثلون تقاليد المدينة والساحة العامة حتى في عهد الإمبراطورية الرومانية. أما بالنسبة إلى أفلاطون، فإن مكان هذه العلاقة غير المتطابقة ليس الساحة العامة، وإنما هو روح الأمير.

هنا نلمس شيئاً مهماً للغاية في تاريخ الفكر السياسي، وفي تاريخ الفلسفة والعلاقات بين السياسة والفلسفة في الغرب. ويبدو لي أن التعارض بين الكلبية والأفلاطونية كان شيئاً مهماً وملموساً، وظهر مبكراً، وتميز بالدوام والاستمرارية كذلك. إن أفلاطون وديوجين يتعارضان، ولقد روى ديوجين اللايرسي هذه الواقعة: رأى أفلاطون ذات يوم ديوجين الكلبي يغسل سَلَطَةً، علماً بأنّ ديوجين قد دعاه دونيس، ولكنه رفض الدعوة، فقال له أفلاطون: لو كنت مؤدباً مع دونيس لما اضطررت إلى غسل سَلَطَتِكَ. فبماذا أجابه ديوجين: أنت، لو تعودت على غسل سلطتك: «ما أصبحت عبداً لدونيس»[6]. حسناً، إن هذه النكتة، التي رواها ديوجين اللايرسي، أعتقد أنّها مهمة وجادة؛ لأنّها تشير إلى التقابل الذي يطرح مسألة نقطة الالتقاء بين قول الحق الفلسفي والممارسة السياسية، التي ظهرت مبكراً، وذلك منذ القرن الرابع قبل الميلاد، والتي وجدت نقطة الارتكاز إما في الساحة العامة وإما في روح الأمير. وسنجد، طوال تاريخ الفكر الغربي، هذين التقابلين. أَيجب على الخطاب الفلسفي أن يتوجه إلى روح الأمير ليكوِّنها، أم يجب على الخطاب الفلسفي أن يكون في الساحة العامة متحدياً ومواجهاً وساخراً وناقداً لعمل الأمير وللعمل السياسي؟ تتذكرون ما رأيناه في نص: **(التنوير)** (Aufklarung) الذي بدأت به درس هذا العام. لقد حاول كانط في نظريته عن التنوير أن يحتفظ بالأمرين معاً. وحاول أن يشرح لنا كيف أن لقول الحق الفلسفي مكانين في الوقت نفسه، مكانين ليس فقط مناسبين، وإنما كلّ واحد منهما يدعو الآخر: من جهة لقول الحق مكانه عند الجمهور، ولقول الحق مكانه أيضاً عند روح الأمير إذا كان الأمير مستنيراً. ولدينا هنا -إذا شئتم- نوع من الانتقائية الكانطية التي تحاول أن تجمع معاً ما كان يُعدُّ تقليدياً

والمسألة الكبرى المتمثلة في العلاقات بين الفلسفة والسياسة في الغرب ألا وهي: أَسيحدث ذلك في الساحة العامة أم سيحدث في روح الأمير، وذلك منذ قصة السَّلَطَة بين ديوجين وأفلاطون؟

إذاً، لنعد إلى أفلاطون، بما أننا نتحدث عنه. من الواضح بالنسبة إليه أن علاقة الفلسفة/السياسة يجب أن تقام أو أن تتم في روح الأمير. أفلا يعني ذلك إقامتها في شكل تطابق؟ ألا يعني القول أنّ على الأمير أن يكون فيلسوفاً، أن يؤدي ذلك إلى القول إن الأمير لا يتخذ قرارات سياسية، ولا يعمل أو يفعل باعتباره فاعلاً سياسياً إلا انطلاقاً من معرفة أو معارف فلسفية تبين له ماذا يفعل. حسناً، لننظر في النصوص التي يتحدّث فيها أفلاطون عن هذا التطابق في روح الأمير بين الفعل السياسي والفعل الفلسفي، وذلك من خلال **الرسالة السابعة**، وكتاب (**الجمهورية**). يقول في **الرسالة السابعة**، وسأستشهد بالمقطع الذي استشهدت به في المرة الأخيرة والذي نقرؤه في الفقرة (326ب): «لن تتوقف الشرور على الكائنات البشرية قبل أن يتولّى الحكم جنس خالص وأصيل من الفلاسفة [يقول النص اليوناني تدقيقاً: قبل أن يكون جنس المتفلسفين أصيلاً وحقيقياً؛ أي يمكننا أن نترجم ذلك بـ"الفلاسفة الحقيقيين والخلص"، ولكنني أفضل أن نبقى قريبين من الصياغة: جنس المتفلسفين بشكل صحيح وحقيقي؛ م. ف]، أو يتفلسف القادة الممارسون للحكم حقيقة»[7]. هذا ما قيل في **الرسالة السابعة**، الفقرة (326ب).

وكما تعلمون، إن هذا النص ليس أكثر من إعادة إنتاج، ومجرد صدى مع تنويع بسيط، ولكنه صدى وافٍ لما نقرؤه -النص المشهور والأساسي- في الكتاب الخامس من (**الجمهورية**)، الفقرة (437ت)، وذلك عندما كتب أفلاطون يقول (نص الجمهورية سابق على نص الرسائل): لن يكون هنالك حل لشرور الدول ولا لشرور المدن (إذاً، الموضوع نفسه: لن تتوقف الشرور على الكائنات البشرية، هنا: لا تتوقف الشرور على الدول) «قبل أن يصبح

الفلاسفة ملوكاً في دول»، وأيضاً «أو الذين نسميهم حالياً الملوك والحكام (هذا النص من ترجمة بيدي (Bude)، وفي الحقيقة، إن الكلمة المستعملة هي (dunastai) التي تعني الذين يمارسون الحكم) يصبحون فلاسفة حقيقيين وجادين». وهنا كذلك يقول النص [اليوناني]: أن يشرعوا في التفلسف بأصالة وكفاءة (hikanos)، و«أن يجمعوا في ذات واحدة السلطة السياسية (dunamis politike) [م.ف] والفلسفة (kai philosophie)»[8]. يبدو ظاهرياً أنّ لدينا هنا تحديداً دقيقاً للتطابق. يجب على الفلاسفة أن يصبحوا ملوكاً أو أن يصبح الملوك فلاسفة -فماذا يعني ذلك أكثر من أن يصبح الملك فيلسوفاً، وأن يقوم بما يجب القيام به بوصفه حاكماً، وأن الجزء الخاص منه، الذي أصبح ملكاً أو حاكماً، لن يفعل شيئاً آخر غير تطبيق الخطاب الفلسفي؟ ولكن في الواقع عندما ننظر إلى النص -ولأجل هذا أكدت على ضرورة أن تكون الترجمة دقيقة ووافية قدر الإمكان- فإن مدار السؤال لا يتعلق بالتطابق بين الخطاب الفلسفي والمعرفة الفلسفية والممارسة السياسية. إن التطابق المعني هو التطابق بين الذي يمارس الفلسفة، والذي يتفلسف بكفاءة، ثم الذي يمارس الحكم أو السلطة.

ما هو مهم ودقيق، ويتحدد في هذين النصين، هو واقعة أن الذي يتفلسف هو الذي يمارس الحكم. ولكن مَن هو هذا، وما هذه الحقيقة التي تقول إنّ الذي يمارس الحكم يجب أن يكون هو الذي يمارس الفلسفة، وهل يتحتم علينا أن نستنتج أنّ الفلسفة ستصبح قانوناً للفعل والقرار السياسي؟ إن ما هو مهم، وما هو مطلوب؛ أن يكون موضوع الحكم السياسي هو أيضاً موضوع النشاط الفلسفي. ولكنكم ستقولون لي: وما الفرق؟ وماذا تعني هذه الهوية بين موضوع الحكم السياسي وموضوع الممارسة الفلسفية؟ لماذا يطالب أفلاطون بأن الذي يمارس الحكم يجب أن يكون أيضاً هو الذي يمارس الفلسفة، إذا كانت الفلسفة غير قادرة على أن تقول للذي يمارس الحكم ما يجب القيام به؟ حسناً، أعتقد أن الجواب عن هذا السؤال هو

كالآتي: إن موضوع السؤال هنا، وكما ترون ذلك جيداً، هو [عن] الفلسفة باعتبارها تفلسفاً (philosophein). يقول النص: يجب على الذين يحكمون أن يتفلسفوا كذلك، وأن يكونوا من الممارسين للفلسفة. فماذا تعني هذه الممارسة الفلسفية عند أفلاطون؟ إن هذه الممارسة الفلسفية هي، أولاً وقبل كل شيء، وبشكل أساسي وجوهري، طريقة للفرد لكي يتكوَّن بوصفه ذاتاً حول بعض أنماط وأساليب الوجود. وإن هذا الأسلوب أو النمط من الذات المتفلسفة هي التي يجب أن تكون نمط وجود الذات الممارسة للسلطة.

إذاً، لا يتعلق الأمر بالتطابق بين المعرفة الفلسفية والعقلانية السياسية، وإنما يتعلق الأمر بهوية بين نمط وجود الذات المتفلسفة ونمط وجود الذات الممارسة للحكم. فإذا وجب أن يكون الملوك فلاسفة، فليس ذلك من أجل أن يطلبوا من معرفتهم الفلسفية ما يجب القيام به في هذا الظرف أو ذاك. وهذا يعني: أنه من أجل الحكم كما يجب، يجب أن يكون لدينا نوع من العلاقة بالممارسة الفلسفية. وتتمثل نقطة التقاطع في ما بين «الحكم كما يجب» و«ممارسة الفلسفة» في الذات الواحدة نفسها. يجب على الذات الواحدة نفسها أن تحكم كما يجب من جهة، وأن تكون لها علاقة بالفلسفة من جهة أخرى. وكما ترون لا وجود لتطابق في المضامين، وإنما هنالك تقابل بين العقلانيات، وبين هوية الخطاب الفلسفي والخطاب السياسي، ولكن هنالك هوية بين الذات الفلسفية وهوية الذات الحاكمة، وهو ما يسمح، بطبيعة الحال، بفتح المجال -إذا شئتم- بين المحور الذي نتفلسف حوله، والمحور الذي نمارس فيه [السياسة]. إجمالاً، إن هذا يعود إلى القول بأنه يجب على روح الأمير أن تكون محكومة حقيقة وفقاً لفلسفة حقيقية، وذلك حتى تتمكن من حكم الآخرين وفقاً لسياسة عادلة.

لنقل هذا، ثم نتوقف اليوم عند هذا الحد: إن السياسة، وهذا ما رأيناه في الحصة السابقة، هي التي من خلالها، وانطلاقاً منها، تكون في علاقتها بقول الحق الفلسفي الذي يجب أن يجد واقعه فيها. وما أردت أن أبينه لكم

اليوم، ودائماً بالنسبة إلى هذه الرسالة السابعة، التي انتهينا من قراءتها الآن، هو أن التفلسف الذي يجد واقعه في علاقته بالفلسفة، هذا التفلسف لا يجب أن يحدد للسياسة ما يجب أن تقوم به: [عليه] أن يحدد للحاكم، وللرجل السياسي ما يجب أن يكون عليه. يتعلق الأمر بكينونة الإنسان السياسي، وبأسلوب وجوده. وستستخلص الفلسفة واقعيتها في علاقتها بالسياسة، وذلك من خلال تحديدها لكينونة الإنسان السياسي، سواء كان ذلك بشكل فعلي أم لا، فهذا هو اختبارها. والسؤال المطروح، إذاً، هو: ما نمط وجود هذا الذي يمارس الحكم في تطابقه مع الذات الفلسفية؟ يبدو لي أن لدينا هنا مسألة رئيسة في تاريخ العلاقة بين الفلسفة والسياسة في العصر القديم، ويكفي أن تقرؤوا في هذا السياق ماركوس أوريلوس/ مارك أوريل (Marc Aurel)، على سبيل المثال، ليتأكد لديكم أن هذا هو السؤال المطروح عليه. ولقد كان واعياً جداً بأنه مطروح عليه[9]. لقد أراد ماركوس أوريلوس أن يكون الحاكم الفيلسوف، والإمبراطور الفيلسوف، وذلك بعد مرور ستة قرون أو خمسة قرون ونصف على وفاة أفلاطون. إنّ ماركوس أوريلوس هو الحاكم الذي فكّر فيه أفلاطون بعد مرور خمسة قرون ونصف: رجل مارس الحكم في وحدة سياسية تتجاوز كثيراً المدينة. والمسألة المطروحة على قلب الإمبراطورية، وعلى مركز الإمبراطورية، أنّ على الحاكم أن لا يكون سيداً على الإمبراطورية فحسب؛ بل سيداً على نفسه. لقد كان ماركوس أوريلوس حاكماً مثالياً، في حين أن لا شيء في نصوصه يبين أنه استعار من الفلسفة العقلانية القادرة على أن تملي عليه ما يجب أن يكون عليه سلوكه السياسي تجاه هذه المشكلة أو تلك، أو تجاه هذه الوضعية أو تلك، ولكنه طلب دائماً من الفلسفة أن تقول له ماذا يعني أن يكون حاكماً. بمعنى أن الأمر يتعلق بالفعل بنمط وجوده حاكماً وهو ما يطلبه من الفلسفة. باختصار، ما نراه يظهر موضعاً للعلاقات الأساسية بين الفلسفة والسياسة من خلال نصوص أفلاطون. إن هذا الموضع الذي تنشأ فيه العلاقات بين الفلسفة والسياسة -

ومرة أخرى هي علاقات تقاطع وليست علاقات تطابق- هذا الموضع هو روح الأمير. وسأحاول أن أشرح لكم في الحصة القادمة هذه المشكلة، وكل ما يتصل بمشكلة روح الأمير.



الهوامش

(1) Diogene Laerce, Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres, ed. R. Genaille, t.2,Paris, Garnier-Flammrion, p.22 (ed.M.-O.Goulet-Caze, livre VI/43, Paris, Le livre de poche, p.720.

(2) Id., ed. R.Genaille, p.22/ M.-O.Goulet-Caze, livre VI/60, p.731.

(3) Id., ed. R.Genaille, p.29/ M.-O.Goulet-Caze,livre VI/60, p.731.

انظر كذلك: اللائرتي، ديوجينيس، **حياة مشاهير الفلاسفة**، المجلد الثاني، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة-مصر، 2008، ص57. وفيها يقول: «وعندما وقف الإسكندر (الأكبر) أمامه ذات مرة وقال له: "إنني أنا الإسكندر الملك العظيم"، رد عليه بقوله: "أما أنا فديوجينيس الكلبي". وعندما سُئِل ديوجينيس عما فعله لكي يسمى بالكلب قال: "لأنني أبصبص بذنبي، وأتودد لهؤلاء الذين يمنون عليّ بالعطاء، لكنّني أنبح في وجوه الأوغاد وأشبعهم عقراً"». (م).

(4) Dion Cassius, Histoire romaine, livreLII, chap.1440, trad. E.Gros, éd.citée.

(5) Dion Chrysostome, Discourse on Kinship, in Discourses, t.I, trad.J.W.CohoñLondreŝ Loeb Classical Lirary,1955.

(6) Diogene Laerce, Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres, ed. R. Genaille, op.cit., p.28.

(7) Platon, Lettre VII, 332d-e, in Œuvres complètes, t.XIII-1: Lettres, trad.J. Souilhe, éd.citée, 326b, p.30.

(8) Platon, La République, livre V. 473 c-d, trad. E.Chambry, éd.citée, p.88.

(9) حول هذا الموضوع، انظر درس 3 شباط/فبراير 1982، في: **تأويل الذات**، مصدر سابق، ص193-196.

❋ ❋ ❋

درس 2 آذار/مارس
الساعة الأولى

سلسلة من التذكير بالصراحة السياسية - نقاط في تطور الصراحة السياسية - الأسئلة الكبرى في الفلسفة القديمة - دراسة نص لـ: لوسيان - أنطولوجيا خطابات التحقق - الكلمة السقراطية في الدفاع - مفارقة عدم الالتزام السياسي لسقراط.

لكي أبدأ اليوم، أريد أن أتوقف عند بعض محطات هذه المسيرة [...]*. إن الخط الموجِّه الذي اخترته لدرس هذا العام هو مفهوم الصراحة، وهو مفهوم معقد، وإذا نظرنا إلى قيمته الاشتقاقية أو، على كل حال، إلى قيَمه المتداولة، يبدو أنه يحيل إلى مبدأين: مبدأ حق الجميع في الكلمة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى هنالك مبدأ آخر مختلف قليلاً عن الأول بطبيعة الحال، وهو أن الصراحة تعني قول كلّ شيء. وإجمالاً، ألا تعني الصراحة القدرة على قول كل شيء؟ هذا ما توحي به الكلمة بمعنى ما. وفي الواقع، كما تذكرون، رأينا أن الأمور كانت أكثر تعقيداً من هذا. أولاً، لأن الصراحة لا تعني حرية الكلام لمن شاء. في الواقع، تبدو الصراحة وكأنها ترتبط

---

* م.ف.: تذكرون أننا اخترنا... لديَّ إحساس بأن مكبر الصوت كالعادة سيّئ للغاية... سنحاول القيام بشيء ما... هكذا، أم هكذا أفضل؟ نعم ما زال يهتز؟ انتظروا...هكذا؟... ممتاز!

بتنظيم إن لم يكن قانونياً، فإنه على الأقل قائم، ويشكل جزءاً من تقاليد الحق في الكلمة والامتيازات التي يتضمنها هذا الحق. ثانياً، لقد بدا لنا أن الصراحة لا تعني السماح بقول كلّ شيء، ولكنها تبدو من جهة أنها التزام بقول الحق، ومن جهة أخرى إن هذا الالتزام بقول الحق يتضمن خطورة على قائله. ولقد رجعت إلى نصين من أجل تحليل هذه الأبعاد المختلفة للصراحة. [النص الأول] الذي درسته مطولاً كان نص مسرحية: **إيون**؛ والنص [الثاني] هو النص الذي يبين فيه ثيوسيديد كيف استعمل بريكليس الصراحة تجاه الشعب الأثيني، وذلك عندما تدخل في موضوع الحرب والسلام مع أسبارطة. ويبدو، من خلال هذين النصين، أن الصراحة ترتبط أولاً بطريقة عمل الديمقراطية. وتذكرون أن إيون كان في حاجة إلى الصراحة من أجل أن يدخل إلى أثينا، ويؤسس القانون الأساسي والسياسي الأثيني. ولقد استعمل بريكليس صراحته أيضاً -لقد بين ذلك ثيوسيديد بجلاء- وذلك ضمن القواعد العامة لعمل الديمقراطية. إن الصراحة هي التي تؤسس الديمقراطية، والديمقراطية هي الحيز السياسي للصراحة. إذاً، يتمثل العنصر الأول في هذا الترابط الدائري بين الصراحة/ الديمقراطية.

ثانياً، لقد حاولت أن أبيِّن كيف أن هذه الصراحة تفترض بنية مؤسساتية محددة ألا وهي المساواة. بمعنى الحق في أخذ الكلمة المعطاة لكل المواطنين فعلياً من قبل القانون والدستور، ومن قبل السياسة نفسها. وتذكرون أن إيون لم يرد الذهاب إلى أثينا وهو لقيط؛ لأنه في هذه الحالة لن يكون له الحق -الحق المعترف به بالتساوي مع جميع المواطنين الأثينيين- في أخذ الكلمة. ولم يأخذ بريكليس الكلمة إلا بعد أن أخذها بقية المواطنين، أو على كل حال الذين رغبوا في أخذ الكلمة، ومارسوا بالفعل حقهم. إن حق بريكليس يدخل ضمن لعبة المساواة هذه. هذه هي النقطة الثانية.

النقطة الثالثة هي أن الصراحة، حتى وإن كانت تدخل في مجال المساواة، تفترض ضمنياً ممارسة بعض التفوق السياسي الذي يقوم به

المواطنون فيما بينهم. فإذا كان إيون يرغب في الحصول على الصراحة، فإنّ ذلك لا يعود إلى مجرد رغبته في أن يكون مواطناً من بين المواطنين، وإنما لأنه يريد أن يكون من بين المواطنين المتقدمين في الصفوف الأمامية. وإذا كان بريكليس قد أخذ الكلمة، وإذا كان لكلمته ذلك الأثر الذي أحدثته، فلأن بريكليس -كما يذكر ذلك ثيوسيديد- كان المواطن الأول في أثينا. وهذا هو الملمح الثالث من ملامح الصراحة.

وأخيراً -تذكرون ذلك- تجد الصراحة مكانتها في حقل صراعي حيث تواجه دائماً خطر ممارسة الكلمة الحقة في المجال السياسي. ولقد أثار إيون مشاعر الحسد التي يكنها الشعب والأغلبية والكثرة الكثيرة تجاه أولئك الذين يمارسون التفوّق. كما أثار مشكلة الغيرة بين المتفوقين أنفسهم. وبريكليس نفسه أثار، في بدايةِ خطابه إلى الأثينيين، ما يتضمنه إخفاق أثينا، ولذا طالب الأثينيين بأن يكونوا متضامنين معه في الهزيمة، مثلما يتضامنون معه في النصر.

هذه هي النقاط الأربع، أو المميزات الأربع للصراحة، كما تبدو في هذين النصيين، النص التراجيدي، والنص التاريخي. وانطلاقاً من هذا التحليل، لاحظنا جملة من الانتقالات والتحولات التي أصابت مفهوم الصراحة في النصوص التي تعود إلى النصف الأول من القرن الرابع قبل الميلاد؛ أي في النصوص المتأخرة عن نصوص يوريبيديس، أو تلك التي تحيل إلى وضعية لاحقة للوضعية التي يحيل إليها ثيوسيديد. يحيل ثيوسيديد إلى تلك الوضعية القائمة في أثينا في نهاية القرن الخامس قبل الميلاد. ولقد كتب يوريبيديس مسرحيته في هذه المرحلة أيضاً. أما بشأن أفلاطون وكزينوفون وإيزوقراط فإنهم قد كتبوا نصوصهم في النصف الأول من القرن الربع قبل الميلاد، وهم يحيلون إلى الوضعية القائمة في هذه المرحلة. فما الذي نراه في ذلك؟ إننا نرى أن ثمة تحولات معتبرة في تلك النقاط الأربع الخاصة بمفهوم الصراحة.

أولاً، حدث تعميم لمفهوم الصراحة، وذلك بمعنى أن هذا الالتزام، وخطر قول الحق في المجال السياسي، لا يرتبط بطريقة عمل الديمقراطية فقط. للصراحة حيّز آخر، أو، بالأحرى، على الصراحة أن تجد لها حيّزاً في مختلف النظم سواء في النظم الديمقراطية أم في النظم الأوتوقراطية، أم النظم الأوليغارشية، أم النظم الملكية. الملوك كالشعوب في حاجة إلى الصراحة. وعلى الملوك الجيدين (على سبيل المثال سيريس بالنسبة إلى كزينوفون، وأفلاطون ونيكوكلاس (Niccocles) بالنسبة إلى إيزوقراط) أن يخصصوا حيزاً لقول الحق لمستشاريهم، مثلهم في ذلك مثل الشعوب الحكيمة التي تسمع كما يجب عندما تستعمل الصراحة أمامهم. إذاً، هنالك تعميم للصراحة، أو لنقل، وباختصار أيضاً، تظهر الصراحة، وقول الحق وكأنها وظيفة ضرورية وكونية في المجال السياسي أياً كانت السياسة التي نحن معنيون بها. السياسة في حاجة إلى هذه الصراحة، وذلك كيفما كانت طريقة ممارسة السياسة، سواء مورست من قبل الشعب، أم من قبل مجموعة، أو من قبل شخص واحد. هذا هو الانتقال والتحول الأول.

يتمثل الانتقال الثاني -إذا شئتم- في إصابة مفهوم الصراحة بنوع من الازدواجية، وبنوع من الغموض في القيمة، حيث أصبحت قيمتها المباشرة والإيجابية، كما ظهرت عند يوريبيديس، أو من خلال شخصية بريكليس، التي نقرؤها عند ثيوسيديد، قد أصابها الاضطراب. وبالفعل، ظهر عمل الصراحة وكأنه لا يتم من دون بعض الصعوبات، سواء كان ذلك في ظل الحكم الديمقراطي، أم في ظل الحكم الأوتوقراطي. وبداية، هنالك بالفعل هذه الواقعة المتمثلة في أن الصراحة تعطى لكل من يريد الكلام، تاركة إمكانية الكلام للسيئين والجيدين في أن يأخذوا الكلمة. وثانياً، إذا كان هنالك في الصراحة خطر، وإذا كان بالفعل هنالك خطر في الحديث، وفي الحديث الحق، سواء كان ذلك أمام الشعب أم أمام الحاكم، وإذا كان الشعب أو الحاكم لا يعرف كيف يكون معتدلاً حتى لا يخاف الشخص الذي

يريد قول الحق، وإذا كان الشعب أو الحاكم يهدد كثيراً من يرغب في قول الحق، وإذا كان الشعب أو الحاكم يغضب ويخرج عن طوره*، ويفقد الاعتدال ضد الذين يقولون الحقيقة، ولم يعد قادراً على التحكم في نفسه تجاه الصرحاء الذين يمثلون أمامه، فإنّ هذا يعني أنّ الجميع سيلتزم الصمت؛ لأن الجميع سيكون خائفاً. وهنا، سيسود قانون الصمت، سواء تعلق الأمر بالصمت أمام الشعب، أم الصمت أمام الحاكم، أم بالأحرى، سيكون هذا الصمت مسكوناً بخطاب خاطئ أشبه بالمحاكاة (mimesis)، وسيكون، من ثم، محاكاة سيئة للصراحة. بمعنى أننا نتصنع أو نتكلف قول الحق للحاكم أو للشعب، ونقدمه على أنه قول حق، ولكن الذي يتكلم يعلم جيداً أن ما يقوله ليس حقيقياً. ويعلم أن ما قاله يتفق مع ما يفكر فيه الشعب أو الحاكم، أو ما يرغب في سماعه الحاكم والشعب.

إعادة وتكرار الرأي القائم سلفاً عند الشعب أو الحاكم، وتقديمه على أنه رأي حقيقي. وهذا ما يُعدّ بمثابة ظل الصراحة نفسها، ويمثل محاكاة مضطربة وفاسدة للصراحة. وهذا هو ما نسميه المدح والإطراء. يظهر هذا التقابل بين المدح والصراحة (تجاه الشعب، أو تجاه الحاكم) -إذا شئتم- كتقابل أخلاقي للغاية، ولكن من دون قيمة كبيرة. في الواقع، يبدو لي أن مقولة الصراحة ومقولة المدح هما مقولتان كبيرتان في الفكر السياسي طوال العصر القديم. وسواء تعلق الأمر بنظرية المدح الكبرى عند سقراط أو أفلاطون[1]، أم في نصوص فلوطارخوس الخاصة بهذه المسألة المهمة للغاية والمتمثلة في معرفة كيفية التمييز بين المادح والصريح[2]، أو سواء نظرتم في وصف المؤرخين للأباطرة ومستشاريهم ورجال البلاط... إلخ، فإنكم ستجدون عملياً، وذلك خلال ثمانية قرون، أن مشكلة تقابل المدح مع

* م.ف. قال: إذا كانوا لا يهددون كثيراً أولئك الذين يرغبون في قول الحق، وإذا كانوا لا يخرجون عن طورهم.

الصراحة كان واحداً من المسائل السياسية، والمسائل النظرية والعملية التي تماثل في أهميتها مسألة نظرية وتقنية خاصة بحرية الصحافة أو حرية الرأي في مجتمعاتنا المعاصرة. يجب إقامة تاريخ سياسي كامل لمفهوم المدح، ولكل المشكلات الفنية التي تدور حوله في القديم. وهذا هو التحول الثاني: انتقال مفهوم الصراحة إلى قائمة مزدوجة تتمثل في صورة المدح بوصفه صراحة فاسدة.

التحول الثالث، الذي رأيناه قد ارتسم في نصوص بداية القرن الرابع، هو، إجمالاً، انشطار الصراحة وإحداث فارق فيها، وذلك بالنظر إلى أن الصراحة -تلك التي أراد إيون أن يمارسها عندما يدخل إلى أثينا، أو تلك التي مارسها بريكليس أمام الشعب الأثيني- كانت طريقة في تقديم الرأي بحرية حول مسائل متعلقة بتنظيم المدينة، وحكم المدينة، والاختيار بين الحرب والسلام... إلخ. إذاً، تُمارس الصراحة تجاه المدينة كلها، وفي حقل محدد هو الحقل السياسي. ولكننا نرى في نصوص كزينوفون وإيزوقراط، وخاصة عند أفلاطون، أن للصراحة مهمة مزدوجة متمثلة في توجهها أكثر إلى الأفراد منها إلى الجماعة، وإلى السياسة... إلخ. لقد أصبحت مهمة الصراحة في أن تبين للأفراد كيف يحكمون المدينة كما يجب، [سواء تعلق الأمر] بالمواطنين الذين يقدمون آراءهم، [أم تعلق الأمر] بحاكم يفرض قراراته، فإنه، وفي جميل الأحوال، على هؤلاء أو أولئك أن يحكموا. وبدلاً من أن تكون الصراحة مجرد رأي يُقدم إلى المدينة حتى تُحكم كما يجب، فإنها تظهر الآن باعتبارها نشاطاً يقتضي التوجه إلى روح أولئك الذين يحكمون، حيث يتوجب عليهم أن يحكموا كما يجب، وبذلك تكون المدينة محكومة هي الأخرى كما يجب. إن هذا التغير في هدف وغاية الصراحة إذا شئتم - الانتقال من الحكومة إلى حكم الذات من أجل حكم الآخرين -هذا هو الذي يشكّل في اعتقادي الانتقال والتحول المهم في تاريخ مفهوم الصراحة. وانطلاقاً من هذا ستصبح الصراحة، في الوقت نفسه، مفهوماً سياسياً -يطرح

مسألة معرفة كيف يمكن أن نجد داخل الحكم أياً كان الحكم ديمقراطياً أو ملكياً، مكاناً لقول الحق- ومسألة فلسفية- أخلاقية. الأولى مسألة فلسفية- سياسية، والثانية مسألة فلسفية-أخلاقية. بمعنى: ما الوسائل والتقنيات التي يجب استعمالها حتى يتمكن الحكام من أن يحكموا أنفسهم كما يجب، وذلك بوساطة الصراحة التي يقدمها لهم المستشارون؟ وهذا هو التحول الثالث في مفهوم الصراحة، ألا وهو انشطاره، أو إذا شئتم، تغير هدفه وغايته.

وأخيراً التحول الرابع المهم في أشكلة الصراحة نفسها ألا وهو: من يَكُون إيون أو بريكليس عندما قدَّما نفسيهما على أنهما صرحاء بالنسبة إلى المدينة؟ لقد كانا مواطنين، وكانا من أوائل المواطنين. ولكن، الآن على الصراحة أن تمارس في أيّ نظام مهما كان، وستمارس وهي في علاقة مع الخطر، ومع شيء يصعب فصله وتمييزه ألا وهو المدح حيث تطرح مسألة التمييز بين ما هو حقيقي وما هو وهمي. وأخيراً، إنه، منذ اللحظة التي تكون فيها الصراحة ليست فقط مجرد تقديم النصائح للشعب حول هذا أو ذاك من القرارات التي يجب اتخاذها، وإنما عليها أن ترشد أرواح الحكام، في مثل هذه الحالة مَنْ الذي يكون قادراً على الصراحة؟ ومن هذا الذي له القدرة على الصراحة، وبطبيعة الحال، من سيكون له حق احتكار الصراحة؟ وهنا يبدأ تمييز في الثقافة اليونانية، أو على كل حال في الثقافة الأثينية، ويحدث هذا الانفلاق والتشقق الكبير بين الخطابة والفلسفة الذي لن نتوقف عن رؤية آثاره خلال منذ ثمانية قرون؛ أي منذ القرن الخامس والرابع قبل الميلاد.

الخطابة هي فن القول -فن القول القابل للتعليم، والقابل للاستعمال من أجل إقناع الآخرين، وهي فنّ لا يمكن أن ينجز بشكل كامل، ولا أن يتحقق إلا إذا كان الخطيب نفسه إنساناً خيراً (vir bonus)- حسناً، وبذلك إن الخطابة يمكن تقديمها على أنها فن قول الحق، وفن قول الحق كما يجب، وقوله ضمن شروط فنية أو تقنية؛ حيث يكون قول الحق مقنعاً. ووفقاً لهذا

المقياس، وهو أن الخطابة يجب أن تصدر من إنسان خير، يعرف الحقيقة، وقادر على إقناع الآخرين [بوساطة] هذا الفن الخاص، فإن الخطابة تبدو وكأنها التقنية أو الفن الخاص بالصراحة، وبقول الحق. ولكن في مقابل هذا، بطبيعة الحال، إنّ الفلسفة تُقدم نفسها على أنها الممارسة الوحيدة واللغة القادرة على الإجابة على الاشتراطات الجديدة للصراحة، وذلك لأن الفلسفة، على خلاف الخطابة التي تتوجه بالتعريف إلى الكثرة، وإلى العدد الكبير، وإلى المجالس والتجمعات، وتؤدي دورها داخل حقل المؤسسات، فإن الصراحة الفلسفية تتوجه إلى الأفراد. ويمكنها أن تقدم نصائح خاصة للأمير، أو أن تقدم نصائح خاصة للأفراد أو للمواطنين.

ثانياً، ستقدم الفلسفة نفسها في تعارض وتقابل مع الخطابة، وعلى اعتبار أنها هي القادرة وحدها على تمييز الحقيقي من الخاطئ، وذلك لأنه إذا كان يجب بالفعل التمييز في الصراحة بين ما هو قول الحق وبين ما هو مدح، وإذا كان على الصراحة أن تستبعد ظلها المتمثل في المدح/الإطراء، فإن السؤال المطروح هو من يقوم بهذه القسمة، ومن يجري هذا التمييز غير الفلسفة نفسها؟ إن مهمة الخطابة إقناع المستمع بالحقّ أو بالخطأ، بالعدل أو بالظلم، بالخير أو بالشر، في حين أن الفلسفة لها دور ووظيفة محددة ألا وهي قول الحق واستبعاد الخطأ. وأخيراً، ستقدم الفلسفة نفسها باعتبارها مالكة لحق احتكار الصراحة، وذلك بالنظر إلى أنها تقدم نفسها على أنها عملية إجرائية حول الأرواح، وعلى أنها أشبه بفن قيادة الروح (psychagogie). وبدلاً من أن تكون قدرة على الإقناع تقنع روح أيّ واحد كان، تقدّم نفسها على أنها عملية تسمح للروح بأن تميز كما يجب بين الحقيقي والخاطئ، وأن تقدم لها الوسائل الضرورية لإجراء عملية التمييز هذه، وذلك من خلال نوع من التربية (paideia) الفلسفية.

أعتقد أن لدينا هنا -إذا شئتم- عدداً من المسائل الكبرى في الفكر الفلسفي، وفي الفكر السياسي القديم. وإذا كنت قد حاولت أن أقدِّم لكم هذا

الملخص المختصر جداً والمكرر، مقارنةً بما قلته لكم في الحصص السابقة، فإن ذلك يعود إلى سببين: الأول أنه يبدو لي، وذلك انطلاقاً من هذا الملخص، أنه سيكون لدينا نوع من النظرة العميقة حول بعض الملامح الرئيسة للفكر القديم، وذلك إلى غاية ظهور المسيحية. ويمكننا -اعذروني على هذه النظرة الطائرة، وعلى هذه السمة التخطيطية- أن نعاين بعض المشكلات الأساسية. إنني لا أقول إن كل الملامح والسمات وكل المشكلات الأساسية للفكر القديم تكمن هنا، ولكنني أعتقد أنه، انطلاقاً من مشكلة الصراحة هذه، يمكننا أن نعاين عدداً من الموضوعات التي يمكنها أن تكون موضوعاً للبحث والدراسة.

السؤال الأول: ما حيز ومكان قول الحق؟ أين يمكن أن يجد قول الحق مكانه؟ بأية شروط يمكننا أو يجب علينا أن نحدد له مكاناً؟ وهذا يؤدي -إذا شئتم- إلى القول: ما النظام السياسي المناسب لقول الحق؟ أَهو النظام الديمقراطي أم النظام الملكي؟ ولكن، كذلك، أَهو النظام الإمبراطوري الفردي أو الأوتوقراطي، أم النظام الإمبراطوري المتوازن والمستند إلى دور مؤثر لمجلس الشيوخ؟ انظروا، على سبيل المثال، إلى نص: **حوار الخطباء** (Dialogue des Orateurs) لتاسيت (Tacite)[3]: يُعدُّ هذا النص، بمعنى ما، تفكيراً في مكان وشروط الصراحة. وفي أيِّ نظام يمكن إسكان هذا الحق في قول الحق، أو هذه الإمكانية في قول الحق، أو هذا الالتزام الذي يتضمن مخاطر؟ ويطرح كذلك مشكلة تربية الأمير، وهي مشكلة الوضعية التي يكون فيها قائل الحق: أَعليه أن يسكن في الغرفة الخلفية للأمير من أجل أن يربيه، أم عليه أن يكون في مجلس مثل مجلس الشيوخ؟ أَعليه أن يكون في حلقة سياسية أم في حلقة فلسفية؟ أم عليه أن يسكن مثل الكلبيين في الشارع، وأن يقيم في الطريق، ويستجوب المارة، وبذلك يجدد الفعل السقراطي؟ يبدو لي أن هذه المشكلة الخاصة بحيّز ومكان قول الحق السياسي في المجال السياسي، والسياسي-الاجتماعي، [مرتبطة] بسلسلة من التساؤلات التي

نجدها في الفكر القديم سواء كان ذلك عند الفلاسفة أم عند الأخلاقيين، أم عند المؤرخين...

ثانياً، يبدو لي أنه يمكن أن نرى، انطلاقاً من هذه المشكلة الخاصة بالصراحة، ارتسام مشكلة أساسية أيضاً في العصر القديم ألا وهي، إجمالاً، مشكلة العلاقات بين الحقيقة والشجاعة، أو بين الحقيقة والأخلاق؟ من هو القادر على تقديم خطاب حقيقي؟ كيف يمكننا أن نتعرَّف إلى الخطاب الحقيقي ونميِّزه عن خطاب المدح/الإطراء؟ ومن يكون هذا الذي يجري القسمة بين الحقيقي والخاطئ من وجهة النظر الأخلاقية، ومن وجهة الشجاعة، ومن يقبل أن تكون له الشجاعة في قول الحقيقة؟ وما التربية الضرورية له؟ ومن الناحية التقنية: ما هو ذلك الجانب الذي يجب التركيز عليه في هذه التربية؟

وهنالك سلسلة أخرى من المشكلات التي نراها تولد من مشكلة الصراحة هذه، ونعني بذلك مشكلة التحكم في الروح، أو المشكلة النفسية، أو مشكلة فن قيادة النفس. فما هي تلك الحقائق التي نحتاج إليها من أجل أن نتحكم أو نسيطر على أنفسنا، ونستطيع، من ثم، أن نحكم الآخرين؟ وما هي تلك الممارسات والتقنيات الضرورية لتحقيق ذلك؟ وما هي المعارف والتمارين الملازمة لذلك... إلخ؟ وأخيراً، إنكم ترون أننا منقادون هنا إلى السؤال الذي طرحته سابقاً: إلى من نتوجه، وبأي شيء نتوجه في هذا التكوين الخاص بالصراحة، وفي تحديد مكانها، وشروطها الأخلاقية التي تؤدي إلى قول الحق، والطريقة التي نقود بها الأرواح؟ أَنتوجه إلى الخطيب أم نتوجه إلى الفيلسوف؟ أَيتعلق الأمر بالفلسفة أم بالخطابة؟ وكما ترون، لدينا هنا، فيما أعتقد، ما شكَّل أو كوَّن خلال ثمانية قرون الانفلاق والتشقق الأكبر داخل الثقافة القديمة.

وللانتهاء من هذا التمهيد الأولي، أريد أن أنتقل إلى نهاية القرن الثاني الميلادي، وإلى نص كُتب من قبل لوسيان (Lucien)، وفيه يشير بطريقة هزلية

إلى علاقاته بالفلاسفة والخطباء. ينتمي لوسيان، كما تعلمون، إلى هذه الحركة التي نسميها الحركة السفسطائية الثانية، التي تمثل في القرن الثاني نوعاً من إعادة تنشيط عدد من الموضوعات الأساسية في الثقافة اليونانية الكلاسيكية بطريقة أقلّ ما يقال عنها أنها متكلفة وسطحية. وبالنظر إلى أن لوسيان سفسطائي جديد، ويمثل السفسطائية في مرحلتها الثانية، وينتمي، على كل حال، إلى هذه الحركة، فإنه يصنف بالأحرى ضمن الخطابة. وعلى كل حال، كانت له تجاه الفلاسفة شكوك لم يكذبها أبداً. ولكن الأمور، في الحقيقة، أعقد قليلاً من هذا الوصف. ومن الظلم وعدم الكفاية أن نقول إن لوسيان كان في هذا الانفلاق أو الشرخ الكبير بين الخطابة/الفلسفة مناصراً للخطابة وخصماً للفلسفة. لعلّكم تعرفون نصه -لقد ترجم منذ عدة سنوات ترجمة سيئة تحت عنوان غير مطابق ألا وهو: **(الفلاسفة في المزاد)** (Les Philosophes à l'encan)- وإذا شئنا الدقة، فإن نص لوسيان يسمى: **(المعرض وزواره)** (La Foire aux existences)، أو: **(السوق والمتسوقون)** (Le Marche aux existences)(4). وكل هذا يحتاج إلى إعادة طباعته من جديد. إذاً، كتب لوسيان هذا النص: **(السوق والمتسوقون)**، وكان عبارة عن محاكاة ساخرة وأهجية عن الفلاسفة الذين يقفون في الساحة العامة، ويعرضون بضاعتهم على المشترين من ذوي الإمكانات المحدودة. وتتمثل هذه البضاعة في مختلف أساليب وأنماط الحياة التي يمكنهم أن يختاروا ما يشاؤون بينها. ويقوم الفلاسفة في هذا النص بتمجيد وتفخيم الأساليب الوجودية التي يقترحونها على المشترين. وبعد أن كتب لوسيان هذا النص الذي أثار غضباً كبيراً من قبل الفلاسفة، كتب نصاً ثانياً يدعى: **(الصياد)** (Le Pécheur) وفيه يتخيل أن الفلاسفة رفعوا دعوى قضائية ضد مؤلف كتاب: **(الفلاسفة في المزاد)**. ويسمي لوسيان المؤلّف المرفوع عليه الدعوى باسم الصريح (أي الرجل صاحب الصراحة). إذاً، يقدم لوسيان نفسه تحت مسمى الصريح في هذا الكتاب، وبوصفه الشخص الذي يقول الحقيقة. فمن هو

القاضي الذي يحكم في هذه القضية القائمة بين الفلاسفة والصريح؟ حسناً، إن القاضي هو الفلسفة بطبيعة الحال. وتطلب الفلسفة، المدعوة قاضيةً في هذه القضية، المساعدةَ من عدد من القضاة المساعدين. وهؤلاء القضاة المساعدون هم: الفضيلة (Arete)، والعدالة (Dikaiosune)، والحكمة أو الاعتدال (Sophrosune)، والثقافة، أو التربية، أو التكوين (Paideia)، وأخيراً، هنالك القاضي الخامس المساعد للفلسفة وهو الحقيقة (Aletheia). ولقد استدعيت الحقيقة إلى المحكمة من قبل الفلسفة لتقول إن كان الصريح مذنباً بالفعل عندما هاجم الفلاسفة بخبث وسوء. ولكن الحقيقة ردت على الدعوة بالقول إنها تريد بالفعل أن تَمثُل أمام المحكمة من أجل محاكمة الصريح الذي يتهمه الفلاسفة، ولكنها تطالب بأن يأتي معها مساعدان هما: الحرية (Eleutheria) والصراحة (Parresia)، التي تعني حرية الكلام مع ما تتضمنه من مخاطر. وما هو مهم حقاً هو أن الحرية لم تقبل الدعوة فقط، وإنما رغبت في المجيء مع مرافقين آخرين ومنهم خاصة الحجاج، والمحادثة (Elegkos)، والمدح (Epideixis). وفي هذه الأثناء تدخلت الصراحة وقالت إنّها تريد الحضور لمصاحبة الحرية، ولكنها، كما قالت، يجب أن تكون هنالك بعض المساعدة، ما دام الفلاسفة الذين يجب دحض اتهامهم -أو بالأحرى الفلاسفة الذين هاجموا الصريح الذي يحاول الدفاع عن نفسه- بما أنهم أناس مدعون، وحججهم يصعب دحضها، لذا نحن في حاجة إلى الحجاج والمدح.

بدأت محاكمة الصريح ضد الفلاسفة تحت حكم الفلسفة نفسها، وبمساعدة القضاة. ولقد استجوب الصريح [بالفعل] مثلما يحدث في أيّ محاكمة، وطُلب منه أن يذكر اسمه وأصله. فقال بأن اسمه الصريح الذي يقول الحقيقة (Parresade alethinos)، وأنه صديق الحقيقة (philaethes)، وصديق الجمال (philokalos)، وصديق البساطة (philaploikos). ثمّ شرع في تقديم مرافعته التي شرح فيها لماذا وكيف هاجم الفلاسفة. وبيَّن أنه بدأ بتعلم

الخطابة، مثله مثل غيره من الشباب الجيد. ولكنه اكتشف فوراً، كما قال، الصفات القبيحة التي يكتسبها الخطيب (ومنها: الكذب، والوقاحة، ورفع الصوت)، لذا أراد أن ينتسب إلى الفلسفة، وأن يبتعد عن العواصف، ويعيش في مرفأ آمن، وأن يعيش في ظل حمايتها[5]. وكما ترون، إننا نجد في هذا التحديد للفلسفة -بعيداً عن العواصف، والمرفأ الآمن- ما يشير إلى الموضوعات المشتركة بين الأبيقوريين والرواقيين. ويمكن القول، بصفة عامة، إنه يشير إلى هذه الفلسفة الأخلاقية التي انتشرت في القرنين الأول والثاني الميلاديين. والاستعارة التي استعملها متداولة جداً[6]. ولكنكم ترون أيضاً أنّ هذا اللجوء إلى الفلسفة ليس هو الأول من نوعه. لقد حدث هذا التحول بعد أن خاب أمله من الخطابة ومن عيوبها الأساسية والجوهرية الكامنة في كل خطابة وخطيب. وعليه، إنّ لوسيان لم يختر الخطابة لأن أمله قد خاب في الفلسفة، وإنما اختار الفلسفة لأن أمله قد خاب في الخطابة. ولكنه عندما ذهب إلى الفلسفة أدرك خطأ آخر يماثل، بشكل ما، أخطاء الخطباء؛ أي: الكذب والوقاحة والصوت المرتفع. حسناً، إن الفلاسفة، على الرغم من أنهم يستخدمون لغة نبيلةً، ما إن نقترب منهم ونرى كيف يعيشون بالفعل حتى ندرك أنهم يعيشون في مساجلات وادعاءات وبخل وشح... إلخ. وعليه، يجب أن نترك الفلاسفة مثلما تركنا الخطباء. لقد أشرت إلى هذا النص؛ لأنه ظهر قبل انتشار المسيحية وبداية الانقلاب الكبير في الثقافة القديمة، ويمثّل أحد التعبيرات الواضحة جداً والمسلية -إذا شئتم- لهذه المسألة الكبرى التي طرحت قبل عصر لوسيان بستة قرون، ونعني بذلك مسألة الفلسفة وعلاقتها بالخطابة.

إذاً، سأحاول أن أنظر في بعض هذه المشكلات التي طرحتها عليكم في الحصص الدراسية المتبقية لهذا العام. ومن هذه المشكلات، مشكلة إرشاد أو قيادة الأرواح، ومشكلة التمييز بين الإطراء والصراحة، وأيضاً المشكلة الفنية/التقنية بين الفلسفة والخطابة. وأريد أن أُؤكد على [بعض الأمور]، قبل

الحديث عن «الفلسفة والخطابة». في هذه [المشكلة] المتعلقة بـ«الفلسفة والخطابة»، هنالك -لا شك- جملة من الأسئلة التقنية المطروحة، التي نواجهها، ولكن مع ذلك يبدو لي -على كلّ حال هذا ما أريد أن أبينه لكم- أن الأمر لا يتعلق فقط بتقنيتين أو طريقتين في الكلام في حالة مجابهة، وإنما يتعلق الأمر بنمط وجود الخطاب، وبنمطين من وجود الخطاب يسعيان إلى قول الحق، ويعتقدان أنهما يقدمان الحقيقة في شكل إقناع روح الآخرين. يتعلق الأمر بمشكلة نمط وجود الخطاب الذي يقول الحقيقي. وإذْ أتوقف عند هذه المشكلة، فلأنكم تعلمون جيداً أن هذه هي المشكلة التي لم أتوقف أبداً عن طرحها.

يبدو لي أن ما يستحق التحليل ليس التحليل الصوري فقط، وإنما التحليل التاريخي -وذلك لأن التحليلات التاريخية حول هذه النقطة تبدو لي ناقصة نسبياً أو كتومة- لمسألة يمكن أن نسميها أنطولوجيا أو أنطولوجيات خطاب الحقيقة. وما أريد قوله بهذه العبارة هو: أن الخطاب، الذي يزعم قول الحق، لا يجب قياسه على تاريخ المعارف التي تسمح بتحديد إن كان الخطاب يقول الحقيقة أو الخطأ. إنّ خطابات الحقيقة هذه تستحقّ أن تُحلَّل بطريقة مغايرة لطريقة تاريخ الإيديولوجيات التي تطالب بالإجابة عن سؤال: لماذا تقول خطاباً خاطئاً وتُعدّه حقيقياً. أعتقد أنّ تاريخاً لأنطولوجيات الخطاب الحقيقي أو خطاب الحقيقة، وتاريخ أنطولوجيات التحقق، هو التاريخ الذي نطرح عليه ثلاثة أسئلة: أولاً: ما نمط الوجود الخاص لهذا الخطاب أو ذاك داخل الخطابات، وذلك ما إن يُدخل في الواقع لعبة تحدد حقيقته؟ والسؤال الثاني: ما نمط وجود خطاب التحقق الذي يعهده للواقع الذي يتحدث عنه، وذلك من خلال لعبة الحقيقة التي يمارسها؟ والسؤال الثالث: ما نمط وجود خطاب التحقق الذي يفرضه على الذات بطريقة تجعل هذه الذات قادرة على أن تلعب كما يجب في هذه اللعبة المحددة بالحقيقة؟ إن تاريخ أنطولوجيات خطابات الحقيقة، وتاريخ أنطولوجيات التحقق

سيطرح هذه الأسئلة الثلاثة على كلّ خطاب يسعى أن يتشكل كخطاب للحقيقة وأن يرى حقيقته كمعيار. وهذا يتضمّن أن كل خطاب، ولاسيما كل خطاب في الحقيقة، وكل تحقق، يجب أن يُعدّ بشكل أساسي ممارسة. وثانياً، إن كل حقيقة سينظر إليها انطلاقاً من لعبة التحقق. وأخيراً، كلّ أنطولوجيا يجب أن تحلّل على أنها تخيل (fiction). وهو ما يعني أيضاً أنه يجب أن يكون تاريخ الفكر دائماً تاريخ الاستكشافات المتفردة. أو أيضاً: يجب أن يكون تاريخ الفكر، بوصفه تاريخاً للأنطولوجيات متميزاً عن تاريخ المعارف الذي يقوم على أساس مؤشر الحقيقة، أو عن تاريخ الإيديولوجيات الذي يقوم على معيار الواقع. يرتبط تاريخ الأنطولوجيات بمبدأ الحرية مفهومة على أنها لا تتحدد على أساس الحق في أن تكون، وإنما على أساس القدرة على الفعل.

والآن لننتقل إلى معاينة تلك المجابهة التي حدثت بين خطاب الخطابة وخطاب الفلسفة مفهومة على أنها ليست فحسب خطابات تخضع للقوانين والمبادئ والقواعد التقنية الخاصة، ومتعارضة أو متقابلة، ولكن على أنها أنماط وجود خطاب الحقيقة، وأنماط وجود قول الحق، وذلك في نصوص القرن الرابع قبل الميلاد، وفي نصوص أفلاطون بشكل أساسي. ولدراسة هذه المسألة، ولكي أبرزها في الفكر الأفلاطوني، سأنظر في نصين يُعدّ النص الأول مثالاً للنص العملي في الصراحة، وهو نصٌّ يمثل بصفة مباشرة الصراحة السقراطية. وهو النص الذي يحيل إلى هذه الوضعية التي كان من الضروري على سقراط أن يمارس فيها الصراحة في الوقت الذي كانت تحمل فيه تلك الصراحة خطراً شديداً في ممارستها، حيث تظهر الصراحة الفلسفية في قمة الصراع بين الحياة والموت، مع فصاحة/خطابة سياسية-قانونية تقليدية. وبطبيعة الحال، إن هذا النص هو نص: **الدفاع** (Apologie). والنص الثاني، الذي أريد أن أحيل إليه حتى أعاين نمط وجود هذا الخطاب الفلسفي، الذي يتعارض مع نمط وجود الخطاب الخطابي، هو نص مختلف

عن نص **الدفاع**. ويعد هذا النص، بمعنى ما، نصاً نظرياً أكثر، وعلى كل حال يُعدّ أحد النصوص الأكثر جمالاً، والأكثر حرية، والأكثر تعقيداً أيضاً. وهو نص لا يعتمد على اللعبة السقراطية القائمة على حياته الذاتية أمام هذه الفصاحة/ الخطابة السياسية-القانونية التي تريد أن تقتله. يمثل هذا النص التفكير النقدي في الخطابة، ويدور حول لعبة الحب (eros)، وليس حول الحياة والموت، والمسألة [المطروحة] [فيه] تتعلق بمدح الحب، وبالطريقتين الخاصتين بعرض ومناقشة مدح الحب، والتفكير في الحب بوساطة الخطابة أم بوساطة الفلسفة.

إذاً، النص الأول هو نص: **الدفاع**، وهو نص بمعنى ما، بسيط، وسهل، ولكنه نص استعجالي، وذلك بالنظر إلى أن الأمر يتعلق بموت سقراط. وفي هذا [المقطع] من: **دفاع سقراط** -ليس لدي نية تحليل النص كله- يمكننا أن نستخلص ما [يمكن] اعتباره مناسباً بالنسبة إلى تحليل قول الحق الفلسفي في تعارضه وتقابله مع القول الخطابي، وطريقة القول الخطابي. ويبدو لي أن هذا التعارض بين قول الحق الفلسفي والخطاب الخطابي يمكننا أن نستخرجه من ثلاث مجموعات من النصوص: المجموعة الأولى متعلقة بالخطاب نفسه، وبالطريقة التي يقدم بها سقراط خطابه في مقابل خطاب المتَّهِمين (وهذه هي الخطوط الأولى للنص). ويطرح سقراط في المجموعة الأخرى من النصوص السؤال عن دوره السياسي، ويحاول الإجابة على الاعتراض القائل: أنت الذي تقول الحقيقة، لماذا لم تتحدث في المجلس؟ وأخيراً، المجموعة الثالثة من النصوص تتعلق بدوره الفعلي الذي قام به في المدينة بالنسبة إلى المواطنين، وهو دور سياسي بلا شك، وكان دوراً ثميناً وجوهرياً للمدينة.

إذاً، المجموعة الأولى من النصوص، [تلك] التي يقدم فيها سقراط خطابه جواباً عن الذين اتهموه، وذلك في بداية: **الدفاع** (الأسطر الأولى من 17أ إلى 18أ). وبالفعل، مع الدخول في اللعبة، يصف سقراط خصومه بأنهم

أناس لم يقولوا إلا أشياء خاطئة. ولماذا هؤلاء الأشخاص الذين لم يقولوا كلمة حقيقية لهم موهبة؟ إن لديهم القدرة على الكلام حيث يستطيعون إقناع مستمعيهم، وأنه هو نفسه، كما قال سقراط مبتسماً، كاد يقتنع بما يقولون، وأن سقراط نفسه قد بلغ درجة لم يعرف فيها من يكون. وبالفعل، إن هذا الكذب الإقناعي، الذي توصل فيه هؤلاء الناس، الذين لم يقولوا الحقيقة، إلى إقناع المستمعين، وتقريباً حتى سقراط نفسه. ولذا، إن السؤال المطروح هو: ماذا يتضمن هذا الخطاب؟ حسناً، أن يقنعوا بأن سقراط قادر على الكلام، وأنه يمتلك القدرة على فنّ الكلام، وأن لديه فن الكلام.

وضد هذه الصورة التي [ركبها] خصومه الذين هم فنانون في فن اللغة، والذين لا يقولون أشياء حقيقية، ولكنهم مع ذلك يقنعون الجميع، وتقريباً حتى سقراط نفسه؛ ضد هذه الصورة يحاول سقراط أن يقدم نفسه بوصفه ماذا؟ بوصفه الشخص الذي يقول الحقيقة، ويقول الحقيقة دائماً، ويقولها بعيداً عن هذا الفن، وعن هذه التقنية التي تسمح بإقناع الآخرين. يقدم سقراط نفسه على أنه الشخص الذي يقول الحقيقة بعيداً عن كلّ تقنية (tekhne). فكيف قدَّم نفسه؟ وما هي مميزات قول الحق هذا البعيد كلية عن كل تقنية؟ أولاً، يقول إنني بلغت سبعين عاماً، ولم أرافع أبداً في محكمة ما، ولم أكن أبداً متَّهَماً أو متَّهِماً. وبهذا الطرح، يجب أن نفهم أن سقراط يشير من جهة [إلى هذا]، وهو أنه لم يكن جزءاً من أي فريق من الفرق السياسية التي تتصارع وتتداول على الحكم في أثينا بعد حكم الثلاثين، وبعد إلغاء الديمقراطية، وعودتها [...] ولكن [عندما] قال إنّه لم يمثُل أبداً أمام أية محكمة، فإنّ هذا يعني أن الخطاب الذي سيقدمه لا ينتمي إلى أشكال الخطابات المعتادة، أو الخطابات المناسبة أمام المجالس والمحاكم. ولقد استعمل صورة مجازية مهمة. لقد قال: لما كنت لم أتعود على هذا النوع من الفصاحة والخطابة، ولما كنت لم أتحدث في تلك الأماكن السياسية والقضائية المتمثلة في المجالس والمحاكم، لذا فإنني أمْثُل أمامكم مثلما

يمثل الغريب أو الأجنبي (xenos)[7]. إنه أجنبي بالنسبة إلى هذا المجال السياسي. وهنا يجب، في تقديري، أن ننتبه قليلاً. فمن جهة -هو موضوع متداول في الأدب القانوني في تلك المرحلة، وتجدونه عند نيسياس كما تجدونه عند إيزوقراط وفي عدد من النصوص [...]- إن الذي يمثل أمام المحاكم يبدأ عموماً [بالقول]: تعلمون أنني لم أمثل أمام المحاكم، ولم أُتهم من قبل أي شخص، ولا أملك المقدرة على الكلام؛ لذا أرجو أن تعذروني، إنني أشعر وكأنني غريب أمامكم. هذا موضوع قائم في الأدب القانوني وبه يبين المتهم أنه شخص لا حيلة له، ولا نفوذ له، وليس له أصدقاء كثيرون ولا أعداء، وأنه لا ينتمي إلى أي فريق كان. وهو ببساطة طريقة لوضع قناع أو تلبيس الحقيقة في هذه المرافعة والخطبة الفقهية. وأن الذي يتحدث لا يفعل شيئاً آخر غير قراءة الخطاب. وهو ما يعني أن الخطاب قد كتبه شخص آخر؛ أي كاتب الخطب والمرافعات (logographe)، ومن ثمَّ إن الاتفاقية تقتضي أن الخطاب الذي كتبه الخطيب يجب أن يبدأ على النحو الآتي: تعلمون أنني لا أعرف التكلم، وأنني أمثل أمامكم، وأنني وحيد، وليس لي أصدقاء، وأنني أتكلم بقدر ما أستطيع.

يستعيد سقراط هذا الموضوع، ويستعمله ويقلده مع فارق هو أنه موضوع حقيقي في حالة سقراط؛ أي إنه خطابه الخاص، أو على كلّ حال إن أفلاطون يرى أن هذا هو الخطاب الفعلي الذي ألقاه سقراط. وأن كلمة الأجنبي، التي نطق بها سقراط في هذا المجال المؤسساتي السياسي-القانوني، هي كلمة تعني بالفعل الأجنبي عن هذا المجال. وكيف هو أجنبي؟ حسناً، يقول سقراط في المقطع (17 ت-ث): إن اللغة التي أتحدث بها هي لغة الأجنبي. لماذا؟ لثلاثة أسباب: أولاً، لأنها اللغة التي أستعملها يومياً في الساحة العامة، وعند التجار، أو في أي مكان آخر. إذاً، لن تكون لغة سقراط في قطيعة من حيث المفردات، والشكل، والبناء أو الصياغة مع اللغة التي يتحدث بها يومياً. وهذا هو الاختلاف الأول مع لغة الخطابة. ثانياً، تتميز اللغة التي يتحدث بها

سقراط، كما جاءت في الفقرة (17 ت)، بأنّها اللغة التي تمثل أمام عقله أو ذهنه، وأنها ليست أكثر من الكلمات والجمل التي تأتيه عفو الخاطر. يقول في (17 ت): إنني أتكلم «كيفما تأتيني العبارات سواء كانت حسنة أم سيئة»[8]. إن هذا الموضوع، المتمثل في أن اللغة ليست إلا ترجمة مباشرة لحركة الفكر من دون بناء أو صناعة، هو موضوع تجدونه مستعملاً مرات عديدة من قبل أفلاطون أو سقراط. في محاورة: (**المأدبة**) (Le Banquet) في الفقرة (199 أ-ب)، نجد سقراط يقول الشيء نفسه، ولقد استعمل الكلمات نفسها تقريباً[9]. ولأنه ملزم هو أيضاً بمدح الحب، فإنه يقول إنه يجد صعوبة حقيقية في القيام بذلك، وإنه غير قادر على القيام بذلك، وإنه سيتحدث بكلمات أو مفردات (onomata)، وبنوع من بناء الجملة (thesis)[10]، وكما تأتي عفو الخاطر (hopoia dan tis tukhe epelthousa)[11]. والميزة الثالثة والأخيرة أن هذه اللغة غير الخطابية لسقراط (الميزة الأولى هي أنها لغة كل يوم، [والثانية] اللغة كما تأتي عفو الخاطر)، هي لغة يقول فيها ما يفكر فيه حقاً، وأنها لغة يكمن فيها، وفي منطوقها فعل الثقة، كما لو أن الأمر يتعلق بميثاق بين نفسه وبين ما يقوله (pisteuo dikaia einai ha lego): «لدي الثقة، وأؤمن بالفعل بأن الأشياء التي أقولها هي أشياء صحيحة»[12].

إذاً، ثلاث مميزات: لغة عادية، ولغة عفو الخاطر، ولغة الإيمان والوفاء والدَّيْن (pistis). ويجب أن نلاحظ -وأعتقد أنه شيء مهم للغاية- أن هذه المميزات الثلاث للخطاب غير الخطابي، وهذه المميزات الثلاث للخطاب الفلسفي بوصفه صراحة، وبوصفه قول-الحق، هي بالنسبة إلى أفلاطون وسقراط مترابطة بقوة فيما بينها. وهنالك نص في الفقرة (17 ت) يقول ذلك بوضوح تام... لم أجده في النص، ولكنني أعدت كتابة التنصيص -أفضل ما ترجمه بودي (Bude) بدلاً من ترجمة روبين (Robin)[13] في البلياد (Pleiade)، لأنها نوعاً ما ترجمة ملتفة-: «من غير تقعر في الكلمات وفي الأسلوب»، «أقول الأشياء كما تأتيني عفو الخاطر، ولدي إيمان في العدالة

فيما أقول». وكما ترون، إن هذه العناصر التي جمعها سقراط تشكل وحدة مميزة للصراحة. والحال أننا نستطيع أن نطرح السؤال [الآتي]: خطاب من غير تقعر، وخطاب يستعمل الكلمات والعبارات والجمل التي تأتي عفو الخاطر، وخطاب يرى قائله أنه ينطق بالحق، كل هذا يُعدّ بالنسبة إلينا خطاباً صادقاً، بالنسبة إلينا على كل حال، ولكنْ ليس بالضرورة خطاباً حقيقياً: فكيف حدث بالنسبة إلى سقراط وأفلاطون أن اعتقدا أن ما يقولانه حقيقي، وأن ما يقولانه يُعدّ معياراً للحقيقة؟ ولماذا يكون الخطاب الفلسفي، الذي يخضع لهذه المقاييس الثلاثة، خطاب الحقيقة؟

إنه السؤال الذي يطرح نفسه، وأعتقد أنه يجب في هذه الحالة أن نحيل إلى مفهوم -تجدونه عند أفلاطون، ولكنه يتعدى إطار الفلسفة الأفلاطونية؛ لأنه يُعدّ نوعاً من التصور اليوناني العام للغة- الخطاب الاشتقاقي (logos etumos)[14]. ويحيل هذا الخطاب الاشتقاقي والأصيل إلى فكرة أن اللغة والكلمات والجمل، في حقيقتها الخاصة، لها علاقة أصيلة بالحقيقة. تحمل اللغة والكلمات والجمل معها كل ما هو أساسي (ousia)، وحقيقة الواقع الذي تحيل إليه. وإذا أصيب الفكر الإنساني بالخطأ، وإذا قام الوهم بالانفلات أو بتلبيس وتقنيع الحقيقة، فإنّ ذلك لا يعود إلى أثر اللغة بوصفها كذلك، وإنما يعود بالعكس إلى بعض الزيادات، والتحولات، وأشكال التصنع والتنقلات مقارنة بالصورة الخاصة والأصيلة للغة. إن لغة الاشتقاق، وأكاد أقول اللغة الاشتقاقية، هي لغة عارية من كل تقعر وتكلف، ومن كل جهاز، ومن كل بناء أو إعادة بناء. وهذه اللغة العارية هي اللغة القريبة جداً من الحقيقة، وبها تقال الحقيقة. وهنا نجد في اعتقادي أحد المعالم الأساسية للغة الفلسفية، أو -إذا شئتم- للخطاب الفلسفي بوصفه نمطاً وجودياً في تعارض مع [الخطاب] الخطابي. تُعدُّ اللغة الخطابية لغة مختارة ومنتقاة، ومصوغة ومبنية بطريقة تحدث الأثر في الآخر، وأما اللغة الفلسفية، فنمط وجودها هو الوجود الاشتقاقي، بمعنى أنها بلغت درجة انتزعت فيها كل

الزوائد والإضافات، ومن ثمة أصبحت لغة بسيطة، حيث أصبحت متطابقة مع حركة الفكر نفسه. لقد أصبحت لغة بغير تقعر، وهي في حقيقتها مطابقة لما تحيل إليه. وستكون مطابقة لما تحيل إليه، وتكون موافقة لما يفكر فيه قائلها. يُعدُّ الخطاب الاشتقاقي نقطة وصل بين الحقيقة (alethia) التي تقال والإيمان والاعتقاد (pistis) الذي ينطق به القائل. وهذا هو ما يميز نمط الوجود الفلسفي للغة. وعليه، إن نمط وجود اللغة الخطابية هو من جهة نمط مبني بحسب عدد من القواعد والتقنيات (بحسب تقنية معينة «tekhne»)، ومن جهة أخرى هي لغة تتوجه إلى روح الآخر، في حين أن اللغة الفلسفية لغة غير متصنعة، وليس لها هذه التقنيات. إنها مجرد اشتقاق، وباعتبارها كذلك، فإنها ستقول، وفي الوقت نفسه، حقيقة الواقع، وستقول ما هي روح الناطق، وما يفكر فيه روح ناطقها. إن لها علاقة بذات المتكلم، وليس لها علاقة بالفرد الذي تتوجه إليه. وهذا هو ما يحدد نمط وجود اللغة الفلسفية في تقابلها مع اللغة الخطابية. وهذه هي المجموعة الأولى من الإشارات والتأملات التي يمكن أن نقولها حول قول الحق الفلسفي في كتاب: **(دفاع سقراط)**.

المجموعة الثانية من التأملات سبق أن ذكرتها لكم، وتتعلق بالدور السياسي الذي قام به سقراط. وعليه، إنكم ستجدون هذه النصوص بين الفقرة (31 ت) و(الفقرة 32 أ). وبالنسبة إلى دوره السياسي، كان على سقراط بالفعل أن يجيب عن سؤال يفترض أن خصومه قد طرحوه عليه. وهذا السؤال هو: حسناً، تعدّ نفسك من الذين يقولون الحقيقة، ولكن كيف تفسر لنا قيامك بهذا الدور، بدور قول الحق، بدور الصريح (لا يظهر هذا اللفظ في النص، ولكن الأمر يتعلق بالفعل بهذه الوظيفة، وسترون ذلك بسرعة)؟ كيف يمكنك أن تقول إنك رجل الحقيقة، في حين أنك لم تقدم أبداً للشعب أو للمجلس أية استشارات أو نصائح؟ إنك تدعي قول الحقيقة، ولكن وظيفة المستشار هذه، ودور الفرد الذي يتقدم إلى المجلس ويعتلي المنصة ليقدم آراءه، هذا الدور لم تقم به أبداً. وهنا يقدم سقراط مباشرة الجواب: لماذا لم

أُؤدي هذا الدور المتمثل في [تقديم] الاستشارات [العامة]، ولماذا لم أكن أبداً صريحاً في مجال السياسة؟ حسناً، يقول: «لو أنني أسهمت في السياسة للاقيت منيتي منذ أمد بعيد، ولما قدمت خيراً لكم أو لنفسي»(15). وبالفعل، كما قال سقراط، فإن كل من يعارض بقوة يخاطر بحياته. ولكن إذا أراد أن يحافظ على حياته، فإن عليه أن: «يحيا حياة مواطن بسيط»(16). وكما ترون، لدينا هنا، مرة أخرى، ومن دون أن يقول تلك الكلمة، أحد تلك الموضوعات الأساسية والمتداولة في تلك الحقبة والخاصة بالصراحة. بمعنى أن الديمقراطية الأثينية لا تعمل كما ينبغي، أو أنها تعمل بشكل سيئ، لما كان الذين يشعرون بأن عليهم أن يؤدوا دور الصريح مهددين في حياتهم إلى درجة أنهم فضلوا التخلي عن ذلك الدور، أو لنقل فضلوا السلامة على الموت. ويحيل سقراط إلى سوء عمل الصراحة في الديمقراطية الأثينية، وهو من الموضوعات الكلاسيكية في هذه الحقبة. ومعناه أننا نُعاقب إذا ما اعترضنا على رأي الأغلبية. وتتذكرون، لقد وجدنا نصاً مماثلاً لهذا عند إيزوقراط. والحال أن المهم هو أن هذا الخطر، الذي تتسبب فيه الديمقراطية السيئة للصراحة، لا يرغب سقراط في القيام به أبداً، ومن ثم لا جدوى من القيام بهذا الدور، بحسب رأيه، ولا تُعدُّ الصراحة واجباً في مثل هذه الظروف. وعليه، إن سقراط لم يتقدم أبداً إلى المجلس بهدف تقديم النصح لمواطنيه، وأن يقدم لهم آراءه في النظام السياسي. والحال -لكي [يشرح] عدم مشاركته هذه، وهذا الانقطاع عن لعبة الصراحة، وترك وظيفة الصراحة هذه التي يفترض أن يقوم بها شخص يعتقد أنه يقول الحقيقة لمواطنيه- فإن سقراط يقول بشكل مباشر إنه إذا لم يؤد [دور] الصريح، فلأنه أُمِرَ بأن لا يقوم بذلك. وأن الذي أمره بعدم القيام بهذا الدور الصريح، وعدم قول الحق في السياسة هو -لا شك -ذاك الصوت الداخلي (daimon)[1]. وهذه الروح

[1] اعتمدنا في ترجمتنا لهذه الكلمة ما جاء في كتاب: **فايدروس**، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار المعارف، مصر، (د-ت)، ص29، ولقد ترجمت بالروح الأليفة، =

الأليفة التي يتحدث عنها في هذا النص، وتحدث عنها في نصوص أخرى، لا تأمره أبداً بشكل إيجابي؛ أي أن يفعل هذا أو ذك، وإنما تحذره فقط بعدم القيام بهذا الفعل أو ذاك[17]. ولقد حذرته روحه الأليفة من أن يقول الحق بشكل مباشر في المجال السياسي. هذا هو الملمح الأول الذي قاله سقراط فيما يخص دوره السياسي.

ولكن هنالك ملمحاً آخر، وهو يظهر في تعيينه قاضياً باسم قبيلته انتيوخس (Antiochides). وفي مثل هذه الحالة، لا نطالب بمثل هذه الوظيفة؛ لأنها وظائف تحصل بالقرعة، وبشكل دوري، وبحسب وظائف مختلف القبائل. من هنا وجد سقراط نفسه مجبراً على ممارسة هذه الوظيفة. ومن خلالها سنتعرف إلى ما قام به. وثانياً، حدث في عهد الطغاة وإلغاء الديمقراطية، أن كُلِّف بمهمة تتمثل في توقيف أحد الأشخاص. وفي الحالتين، أي عندما عُيِّن قاضياً، وكُلِّف بتوقيف شخص، رفض في الحالة الأولى القيام بما أمرت به الأغلبية، ورفض في الحالة الثانية القيام بما أمرت به الديكتاتورية. في الحالة الأولى طالبت الأغلبية بمحاكمة جماعية لقادة عسكريين، وذلك عقب معركة أرجينيس (Arginuse)، وتركهم لجثث قتلى المواطنين في ساحة المعركة. في هذه الحالة رفض سقراط هذا الظلم -لأن القانون اليوناني لا يسمح بالعقوبة الجماعية- ولذلك اعترض على قرار أغلبية المجلس. [ثم] لاحقاً، وفي ظل حكم الطغاة الثلاثين، طالبوا منه أن يوقف

= انظر: ستون، اي.اف.، **محاكمة سقراط**، ترجمة نسيم مجلي، المجلس الأعلى للثقافة، 2002، ص216. وترجمها زكي نجيب محمود بكلمة: الراعية، والوحي، والمعبودة، والصوت الذي: «يطوف بي فينهاني عن أداء ما أكون قد اعتزمت أداءه، ولكنه لا يأمرني بعمل إيجابي فذلك ما حال دون اشتغالي بالسياسة...». ص81، انظر محاورة: **دفاع سقراط**، في: **محاورات أفلاطون**، المركز القومي للترجمة، 2012. والترجمة الحرفية لها هي الجني، أو الشيطان. هذا ونشير إلى أن فوكو لم يترجم هذا اللفظ إلى الفرنسية مثلما كان يفعل مع بقية الكلمات اليونانية .(م).

شخصاً في سلمين (Salamine) وهو المدعو ليون السلميني (Leon le Salamien)، ولقد أنجز هذا التوقيف زملاؤه الذين كانوا معه، أما هو فقد فضل العودة إلى بيته، بدلاً من تنفيذ هذا الأمر غير القانوني.

و ما هو مهم في هاتين القصتين هو، من جهة، تعارضهما مع ما قاله سابقاً (أي ما قاله حول الروح الأليفة التي قالت له «لا تتدخل في السياسة»)، ثم نجد كذلك في هاتين القصتين -تلك التي حدثت في ظل الديمقراطية، وتلك التي حدثت في ظل الطغاة- أن الرهان والمشكلة هي نفسها. فسواء تعلق الأمر بالديمقراطية أم بالطغيان - وسواء، إذا شئتم، تعلق الأمر بنظام الأحزاب والزمر، أم تعلق الأمر بالأوليغارشية- فإنه في كل حال وجد سقراط نفسه في الوضعية نفسها. وأن وظيفة الصراحة أو دور الصريح يظهر كما لو أنه من نمط واحد، وذلك مهما كان النظام (ديمقراطياً أو طغيانياً، وأن الفرق بينهما لا يهم كثيراً). في هذه الحالة أو تلك، بين سقراط أنه خاطر بحياته. فقد قال في الحالة التي عُيِّن فيها قاضياً، وكان المطلوب محاكمة القادة العسكريين المسؤولين عن معركة أرجينيس: «لقد آثرت أن أتعرض للخطر مدافعاً عن القانون والعدل على أن أسهم في الظلم خشية السجن أو الموت»[18]. وأما بالنسبة إلى الأمر الذي صدر من قبل الطغاة، فإن سقراط يقول: «فبرهنت لهم ليس بالقول فقط وإنما بالفعل أنني لا أعبأ بالموت، وأن كل ما أخشاه هو أن أسلك سلوكاً معوجاً شائناً»[19]. إذاً، سواء في حالة الديمقراطية أم في حالة الطغيان، قد حدث الشيء نفسه، وهو: قبول سقراط بالمخاطرة بحياته.

ولكنه من الممكن أن نسأل: أين يكمن الفرق، بما أنه بيَّن سابقاً أنه لا يريد أن يقدم آراءه للشعب، ولا أن يقدم له نصائحه، لأنه بذلك يخاطر بحياته، ولكن ها هو الآن يذكرنا بواقعتين وحالتين (في الديمقراطية وفي الطغيان)؛ حيث قبل بالفعل بالمخاطرة بحياته. إذاً، لماذا يجب أن لا يخاطر بحياته في هذه الحالة، ويقبل بالمخاطرة بحياته في الحالة الأخرى؟ حسناً،

أعتقد أن الاختلاف يعود إلى أمر بسيط، إذا نظرنا في النصوص وإلى الوضعية التي تحيل إليها تلك الحادثتان. في الحالة التي يقول فيها : لم أرغب في تقديم النصائح للمجلس؛ لأن هنالك خطراً كبيراً في معارضة الأغلبية، لأن الأمر هنا يتعلق بممارسة الصراحة كسلطة سياسية مباشرة، وكمتفوق على الآخرين، ولأن الأمر يتعلق بالنشاط السياسي بوصفه تدخلاً من قبل مواطن يريد، كما قال إيون في يوريبيديس، أن يكون ضمن (الصف الأول «proton zugon»)[20]. إن الأمر يتعلق بهذا التدخل السياسي المباشر الذي بوساطته يحاول الصريح أن يتفوق على الآخرين في قول الحقيقة. وهذا عمل سياسي لا علاقة له بالفلسفة؛ لأن الفيلسوف [كما هو] ليس عليه أن يضع نفسه في مثل هذه الوضعية التي تقتضي التفوق على الآخرين، وتقديم النصائح السياسية داخل الحقل السياسي إلى الفاعلين السياسيين.

وهنا نجد هذا الموضوع الذي سيطوره أفلاطون لاحقاً في الرسالة السابعة. وكما تعلمون، إننا وجدنا أفلاطون لا يقدم نصائح سياسية للرجل السياسي حتى يطبقها في السياسة. لقد رأينا جيداً أن الخطاب الفلسفي لأفلاطون لم يكن خطاباً نموذجياً في الحقل السياسي، كما لو أن الفلسفة تمتلك الحقيقة حول السياسة. على الفلسفة أن تقوم بدور ما بالنسبة إلى السياسة، وليس لها أن تؤدي دوراً في السياسة. ويرفض أفلاطون تقديم النصائح في المجال السياسي، وأمام المجلس، وإلى أولئك الذين يتخذون القرارات. وليست الصراحة من هذا النمط؛ لأنها لا تقول الحقيقة إلى السياسة في مجال السياسة.

وبالفعل، في الحالة [الأولى] لا يتعلق الأمر بفعل مباشر حيث يقول الفيلسوف لرجال السياسة ما الذي يتوجب عليهم فعله، وإنما هو كان داخل نظام سياسي، وداخل لعبة هي السياسة. فقد صادف أن كان قاضياً وعضواً في المجلس بحكم الدستور وبحكم البنية الاجتماعية والسياسية الأثينية، أو أنه أُمِر بفعل شيء من الأشياء ضمن النظام الطغياني، وهو ما يعني الشيء

نفسه. وعليه، إنه، بحكم انتمائه إلى مجال اجتماعي وسياسي محدد، طالبوه بالقيام ببعض الأشياء، وبذلك تكون الصراحة ممكنة، بل أكثر من هذا، لقد أصبحت الصراحة ضرورية. ولكن ماذا سيحدث لو لم يستعمل الصراحة التي أصبحت ضرورية؟ في مثل هذه الحالة سيرتكب هو نفسه ظلماً. وإذاً، إنه، من خلال الاهتمام بنفسه، والاعتناء بنفسه، رفض أن يرتكب هذا الظلم، وبذلك قام بتفجير الحقيقة. في الحالة الأولى، ليس على الفيلسوف أن يمنع المدينة من ارتكاب الأخطاء أو التجاوزات. وفي المقابل، انطلاقاً من انتمائه إلى المدينة -سواء بوصفه مواطناً في ظل الديمقراطية أم راعية بالنسبة إلى الحكم الطغياني أو الاستبدادي- فإنه أمام أمر واقع، فإذا نفَّذه، فسيكون قد ارتكب هو نفسه الظلم سواء في دوره مواطناً أم رعية. وفي مثل هذه الحالة، على الفيلسوف أن يقول لا. على الفيلسوف أن يقول لا، وعليه أن يستعمل مبدأ الرفض الذي هو، في الوقت نفسه، إعلان وتجلية للحقيقة.

وكما ترون، في الحالة المتمثلة في النشاط السياسي، يمكن أن أقول عنه النشاط السياسي المباشر، فإن الصراحة السقراطية صراحة سلبية وشخصية، وذلك لأن الأمر يتعلق بالتخلي وترك كل ما من شأنه أن يجعله متفوقاً وصاحب حكم وسلطة على الآخرين. ولكن، من جهة أخرى، وفي الحقل السياسي القائم، الذي لا يتعلق بالمتفوق في علاقته بالآخرين، وإنما بالانتماء إلى مجال سياسي، في مثل هذه الحالة، على الفيلسوف أن يكون صريحاً، وذلك قياساً إلى أنه بصياغته وبإظهاره الحقيقة يستطيع أن يتجنب شيئاً أساسياً ألا وهو: أن يكون هو نفسه فاعلاً في الظلم. وكما ترون هنا -ويمكننا أن نجد هنا بعض الارتدادات لما قلته لكم في المرة الأخيرة فيما يخص الذات الحاكمة والذات الفلسفية- إن الأمر يتعلق دائماً بمسألة الذات، وبالذات السياسية التي هي موضوع تساؤل. وأن ما يهتم به الفيلسوف ليس هو السياسة، وليس حتى العدل أو الظلم في المدينة، وإنما يهتم بالعدل أو الظلم الذي يرتكبه شخص ما يُعدُّ ذاتاً فاعلة بوصفه مواطناً،

وذاتاً تفعل بوصفها سيدة على أفعالها. وليست مسألة الفلسفة مسألة سياسية، وإنما هي مسألة الذات في السياسة.

وسأضيف كلمة واحدة هي أنه في الحالتين اللتين طرحتهما للتو (حالة معركة أرجينيس ورفض القبول برأي الأغلبية، وكذلك في حالة الأمر الصادر من قبل الثلاثين بتوقيف أحد الأشخاص)، قد قلت إن سقراط قد استعمل صراحته. وستقولون لي إن هذه الصراحة التي استعملها هي صراحة كتومة أو محتشمة بما أنه لم يتناول الكلمة، ولم يتقدم أمام الشعب ليشرح لماذا يكون من الظلم إدانة قادة معركة أرجينيس. ولم يعلن رفضه أمام الملأ عندما طالبه الطغاة بتوقيف ليو السلاميني، وأن ذلك يعد ظلماً. لقد اكتفى بالقيام بذلك، أو بفعل ذلك. وزد على ذلك أنه يقول في النص: «لقد خاطرت بحياتي بالفعل وليس بالخطاب فقط»[(21)]. وهذه عبارة متداولة تعارض ما نفعله في الواقع بما نقوله فقط. إذاً هنا، يريد سقراط أن يقول إنه خاطر بالفعل بحياته. ولكن يجب أن نلاحظ جيداً أن الأمر لا يتعلق إطلاقاً بالخطاب (logo) -وهنا أستعمل الكلمة بمعناها الحرفي- فلم يُبيِّن الحقيقة بالخطاب، وإنما بيَّنها بالفعل (ergo). فالفعل هنا هو موضوع السؤال؛ أي ما فعله. فلقد اكتفى بالتصويت ضد الأغلبية في الحالة الأولى. وفي الحالة الثانية، عندما طُلِب منه توقيف أحدهم، اكتفى بالعودة إلى بيته. لقد عاد إلى بيته أمام مرأى الجميع، لا أكثر ولا أقل. وكما ترون، لدينا هنا عنصر آخر مهم للغاية. العنصر الأول هو أن الصراحة الفلسفية كما ظهرت عند سقراط ليست صراحة سياسية مباشرة. هي صراحة مبتعدة بالنسبة إلى السياسة. ثانياً، هي صراحة متعلقة بخلاص الذات الفاعلة، وليس بخلاص المدينة. وأخيراً، إن النقطة الثالثة هي أن هذه الصراحة الفلسفية لا تنجز بالضرورة من خلال الخطاب، ولا من خلال طقوس اللغة التي نتوجه بها إلى الجماعة أو حتى إلى الأفراد. يمكن للصراحة أن تظهر، قبل كل شيء، في الأشياء نفسها، ويمكن أن تظهر في طرق وأساليب الفعل، ويمكن أن تظهر في أساليب الوجود.

وعلى هذا الأساس، أعتقد أن موضوع الموقف الفلسفي سيترسخ في تاريخ الفكر، وخاصة في الفلسفة القديمة. فأن تكون فاعل الحقيقة، وأن تكون فيلسوفاً يطالب لنفسه باحتكار الصراحة، فإن هذا لا يعني النطق بالحقيقة في التعليم، وفي النصائح التي يقدمها، وفي الخطاب الذي يتناوله، وإنما أن يكون في حياته بالفعل فاعلاً للحقيقة. تصبح الصراحة شكلاً من أشكال الحياة. وتصبح الصراحة شكلاً من أشكال السلوك. وتظهر الصراحة في شكل الفيلسوف نفسه. وهذه العناصر كلها تُعدّ عناصر تكوينية لهذا الاحتكار الفلسفي الذي تطالب به الصراحة نفسها. لقد تحدثنا في العام الماضي، إذا كنتم تذكرون، عن إبيكتات/إبيكتاتوس (Epictète)، ولقد التقينا مرات عديدة بشخصية ملازمة لإبيكتاتوس، وأعني به ذلك الشاب المجمل والمعطر والمنظم ومُدرِّس الخطابة والبيان، ورجل الزخرفة والزينة. وهو شخص لا يقول الحقيقة غير حقيقة نفسه سواء كان ذلك في طريقة كلامه، أم في لباسه، أم في نمط وجوده، أم في ذوقه أو ملذاته. إنه رجل الإطراء والعطر والزخرفة، وهو غلام مخنث[22]. وفي المقابل، إن الفيلسوف لن يكون فقط ذلك الشخص الذي يقول الحقيقة في الخطاب -هذا الخطاب الاشتقاقي- ولكن هذا الشخص الذي يظهر ويجلي الحقيقة؛ إنه الشخص الذي يمثل الحقيقة في طريقة كينونتها. وستكون هذه الحقيقة بطبيعة الحال، الحقيقة الظاهرة انطلاقاً [...]*. وأخيراً إن كل هذه الموضوعات الخاصة بالفيلسوف الصريح-البعيد عن السياسة، والمهتم بالذات وليس بالمدينة، الذي يُظهر أو يُجلي الحقيقة بخطابه وفعله- تظهر بوضوح في نصوص: **الدفاع**. وسأحاول أن أنهي في الساعة الثانية ما أردت أن أقوله لكم عن نص: **الدفاع**، ثم ننتقل، إذا كان لديّ الوقت، إلى نص: **فايدر أو فايدروس**(Phèdre).

❊ ❊ ❊

* غير مسموع.

الهوامش

(1) انظر على سبيل المثال محاورة: **جورجياس**، و: **فايدروس**، وكذلك درس 10 آذ/ ارامارس 1982، في : **تأويل الذات**، مصدر سبق ذكره، ص355-356.

(2) Plutarque,«Comment le flateur de l'ami», Œuvres morales, t.I-2, trad. A.Philippon,Paris, Les Belles Lettres,1989.

(3) Tacite, «Dialogue des Orateurs», in Œuvres complètes, éd. P. Grimal, Paris, Gallimard (coll.«La Pleiade»), 1990, pp.65-105.

(4) Lucien, Philosophes à l'encan, trad. Th. Beaupere, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

ومن أجل إحالات أخرى، انظر: **تأويل الذات**، مصدر سبق ذكره، ص94.

(5) Lucien, Le Pécheur ou Les Ressuscites, 29, in Œuvres complètes, trad. E.Chambry, Paris, Garnier, p.331.

(6) بالنسبة للتحليلات الأولى لهذه الاستعارات، انظر: **تأويل الذات**، مصدر سبق ذكره، ص234-235.

(7) Platon, Apologie de Socrate, 17d, trad. M.Croiset, Paris, Les Belles Lettres,1970,p.141.

(8) Id., 17c, p.140.

(9) Platon, Le Banquet, 199a-b, trad. L.Robin, Paris, Les Belles Lettres,1929, p.47.

(10) Ibid.

(11) Ibid.

(12) Platon, Apologie de Socrate, 17d, trad. M. Croiset, Paris, éd. citée., p.140.

(13) Platon, Apologie de Socrate, in Œuvres co, pletes; t.I, trad. L. Robine, Paris, Gallimard(coll.«La Pléiade»), 1950, p.147.

(14) Platon, Phèdre, 243a, in Œuvres complètes, IV-3, trad. L.Robin,Paris, Les Belles Lettres,1944, p.29.

(15) Platon, Apologie de Socrate, 31e, in Œuvres complètes, t.I, trad. L.Robin, éd. citée., p.168.

(16) Id., 32a, p.169.

(17) Id., 31d, p.159.

(18) Id., 32c, p.169.

(19) Id., 32d, p.170.

انظر كذلك: **محاورات أفلاطون**، ترجمة زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2012، ص81-82. (م).

(20) Euripide, Ion, vers 595, in Tragédies, t.III, trad. H. Grégoire, éd. citée, p.208.

(21) Platon, Apologie de Socrate,17d, trad. M. Croiset, éd. citée., p.160.

(22) Epictete, Entretiens, III,I.

بالنسبة لتحليل هذا النص انظر درس 20 كانون الثاني/ يناير 1982 في : **تأويل الذات**، مصدر سبق ذكره، ص98-99.

درس 2 آذار/مارس
الساعة الثانية

نهاية دراسة: دفاع سقراط: التعارض بين الصراحة والخطابة - دراسة لفايدورس: الخطة العامة للحوار - شروط الخطاب الجيد - الحقيقة بوصفها وظيفة دائمة للخطاب - الديالكتيك وعلم النفس - الصراحة الفلسفية.

[أحبّ أن أنهي] بسرعة ما أودّ قوله لكم عن نص: **الدفاع**، على اعتبار أن [هذه] الأشياء معروفة، وسبق أن [تطرقت] إليها في العام الماضي. لقد أردت أ ن أبيِّن لكم أن الصراحة السقراطية لا تهدف إلى قول الحق في المجال السياسي، أو بالنسبة إلى القرار السياسي، وإنما هي في قطيعة، بمعنى ما، مع النشاط السياسي بمعناها الحرفي. وتتميز هذه القطيعة بالمنع الذي يفرضه عليه ذلك الصوت الداخلي، وفي الوقت نفسه ضرورة استعمال الحقيقة في المجال السياسي، ما إن يكون الفرد خاضعاً لمتطلبات الحقل السياسي، والبنيات السياسية، ويواجه خطر القيام بفعل ظالم. وهذا ما قاله في الفقرة (28 ب): الرجل القيم ليس عليه أن يحسب حظوظه في الحياة والموت. أو كما قال: «عندما يتصرف، عليه أن يأخذ في الاعتبار فقط إن كان ما يقوم به عدل أو ظلم، وإن كان يتصرف بشجاعة أم بنذالة»[1]. كما يقول في الفقرة (28 ت): «أياً كان الشخص الذي يحتل منصباً [إشارة إلى المنصب الذي احتله سقراط عندما عُين قاضياً من قبل السلطة أو من قبل

الطغاة؛ م.ف] سواء اختاره بنفسه أم فرض عليه من قبل القادة، عليه أن يكون، في تقديري، صارماً مهما كان الخطر الذي يواجهه دون أن يأخذ في الحسبان إمكانيّة الموت، أو أي خطر آخر، وفضلاً عن ذلك أن يضحي بشرفه»[2]. وعليه، إن السؤال الذي يطرح الآن يتمثل في معرفة إن كانت الصراحة ستتميز بهذه القطيعة مع الحقل السياسي؛ حيث لا تظهر الحقيقة إلا في صورة خطاب أو في صورة فعل، وحدث، وتصرف أو سلوك حقيقي.

وكما تعلمون، إن الإجابة عن هذا السؤال نجدها في سلسلة من نصوص: **الدفاع**، التي تبيِّن أن للفيلسوف دوراً في الصراحة يقوم به، ولكنه دور لا يتعلق بالتدخل أمام المجلس، وإنما يتمثل في هذا الرفض الظاهر لأن يكون ظالماً. هنالك صراحة فلسفية، وهي تلك التي وصفها [سقراط]، كما تعلمون، عندما قال بأن هذه المهمة قد أُسندت إليه ليس من قبل الصوت الداخلي (الذي يكتفي بالأوامر السلبية، وبالقول: لا تفعل هذا أو ذاك)، وإنما من قبل الإله، والكهنة، والرؤية والمنام، وكل الوسائل، كما قال، التي يمكن أن تستعملها القوة الإلهية[3]. وهذه هي المهمة التي قرر أن يقوم بها حتى آخر نفس في حياته. وهذه هي المهمة التي ارتبط وجوده بها، ومن أجلها يرفض أن يتلقى أي أجر أو مكافأة. وكما قال، لست الشخص الذي يتكلم عندما يُدفع له، ويصمت عندما لا يُدفع له. وأنه تحت تصرف أي شخص كان، سواء كان غنياً أم فقيراً، شريطة أن يكون راغباً في الاستماع. وهذا العهد أو الميثاق المتمثل في الاستماع، والذي هو أمر ضروري حتى قبل أن تبدأ المهمة الفلسفية، هو الذي يتحدث عنه النص ويبينه. وعليه، كيف تجيب الفلسفة على هذا الاستماع أو هذا المطلب الذي يتقدّم به الآخرون؟ بأمر من الإله، سيجيب كل من يلتقي به وينصحه بأن يهتم لا بالتشريفات، والثروات، والمجد، وإنما أن يهتم بنفسه. يتعلق الأمر، إذاً، بهذا الاهتمام بالنفس (epimeleia heautant) الذي تعرفونه. ويتطلب الاهتمام بالنفس أولاً وقبل كلّ شيء، أن نعرف إن كنا نعرف حقاً أم أننا لا

نعرف. وعليه، إن الصراحة الفلسفية تتطلب التفلسف، والاهتمام بالنفس، ونصح وحض الآخرين، واختبار، وامتحان ما يعرفه وما لا يعرفه الآخرون. وبذلك، تتماثل الصراحة الفلسفية ليس فقط مع الخطاب، أو مع تقنية في الخطاب، وإنما تتماثل مع الحياة نفسها. يجب عليّ، كما قال: «أن أحيا فلسفياً [zen philosophounta kai exetasonta emauton kai tous allous [مختبراً وممتحناً؛ م.ف] مختبراً وممتحناً نفسي والآخرين»[4].

وهذه هي الصراحة الفلسفية، واختبار الذات واختبار الآخرين هو المفيد للمدينة، ولأن الصريح يحيا داخل المدينة، فإن [سقراط] يمنع هذه المدينة من الغفلة والسبات. وكما قال، فإنه إذا حكمتم علي بالموت، فإنكم تعلمون جيداً أنكم ستقضون حياتكم كلها في سبات. وهذه المهمة ليست أبداً مهمة سياسية، ولكنها ضرورية للسياسة، حتى وإن كانت غير ضرورية لعمل المدينة ولحكمها، ولكنها ضرورية للمدينة وليقظتها وعدم سباتها (ليقظة المدينة، ولليقظة على المدينة). حسناً، إن هذا هو ما يميز الصراحة الفلسفية.

وكما ترون، إن هذه الصراحة الفلسفية تتعارض كلية مع الخطابة. فلا يتعلق الأمر في هذه الصراحة الفلسفية بخطاب يمارس في الحقل السياسي وفي الأماكن السياسية كالمجالس أو المحاكم. يتميز هذا الخطاب بأنه مبتعد، وفي قطيعة مع الخطابة، مع أنه خطاب يمكن أن يكون في بعض الحالات معارضاً للقرارات السياسية. وثانياً، لا يتميز هذا الخطاب بهدفه المتمثل في إقناع الآخرين، وإنما يتميز أكثر بأصله، وذلك بالنظر إلى كونه خطاباً اشتقاقياً (etumos)، بمعنى ليس له شكل آخر غير الشكل البسيط والعفوي والقريب من الواقع الذي يحيل إليه بقدر الإمكان. ولا تكمن قوته في قدرته على الإقناع، وإنما في قدرته على قول ما هو كائن. وثالثاً وأخيراً، لا يزعم الخطاب الفلسفي إقناع الآخر الذي لا يعرفه، وإنما هو بالعكس، خطاب يعمل قدر الإمكان على أن يختبر نفسه سواء عند قائله أم عند الذي يتوجه إليه. إنه اختبار لنفسه، ولقائله، وللذي يتوجه إليه. وهذا، بالإجمال،

موضوع الصراحة الفلسفية الذي يتقاطع، كما ترون، مع موضوعات سبق لي أن تطرقت إليها في العام الماضي.

أنتقل بسرعة من هذا النص، لأبدأ مع نص: **فايدروس**، وهو النص الثاني الذي أريد أن أتوقف عنده لأرى كيف صاغ أفلاطون وكيف رسم التعارض بين الخطاب الفلسفي والخطاب الخطابي. ولكن ليس لأنه لا يوجد عند أفلاطون إلا هذان النصان: **الدفاع**، و: **فايدروس**، اللذان يتحدثان عن هذه المشكلة التي أستطيع القول إنها تخترق كل أعمال أفلاطون بمعنى من المعاني. سأنظر في هذين النصين المختارين، لأسباب سأعرضها لاحقاً: يتعلق الأمر [في النص الأول] بالخطاب العملي الذي من خلاله استخدم سقراط صراحته في علاقتها بحياته. وبالعكس، تُقدم في النص الثاني الفلسفة والفن الفلسفي في مقابل أشكال أكثر صياغة لما يُعدُّ فنّ الخطابة. فلا يتعلّق الأمر بحياة أو موت سقراط، وإنما يتعلق الأمر بالحب. وتعلمون -اعذروني على تذكيركم بهذه الأمور البسيطة- أن نص: **فايدروس** يدور إجمالاً حول أربع نقاط. لدينا أولاً خطاب ليسياس (Lysias) (هذا الخطاب الذي كان يحمله فايدروس في جيبه، أو في طيات معطفه، والذي امتدحه كثيراً عندما سمعه، وأراد أن يحفظه عن ظهر قلبه). ولقد أثار ذلك فضول سقراط، فطلب من فايدروس أن يقرأ له هذا الخطاب، خطاب ليسياس. وموضوع هذا الخطاب هو أنه من الأفضل أن يولي الغلام عطفه من كان غير محب له على أن يوليه من كان محباً له[1]. وأمام هذا الخطاب المفارق، أجاب سقراط على هذا من غير أن يرجوه بالقول إنه لا

[1] الترجمة العربية تتحدث عن الإنسان، انظر: أفلاطون، **فايدروس أو الجمال**، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار المعارف، مصر، ص52. ويبدو لي أن هذا لا يستقيم وذلك بحكم أن (حب الغلام) هو الذي أشكل على الثقافة اليونانية، وهو ما بينه ميشيل فوكو في الجزء الثاني من (تاريخ الجنسانية) باسم: شرف الغلام، انظر: **استعمال اللذات**، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت- لبنان، 1991، ص129-133. (م).

يقدر على هذا الحديث، وعلى هذه الصياغات الجميلة، وإنما قدم خطاباً يُعدّ إلى حد ما إجابة أو تكملة؛ بل تقليداً للخطاب الذي سمعه على لسان ليسياس. ويشرح سقراط في هذا الخطاب، الذي هو عبارة عن محاكاة وتقليد -خطاب ليسياس الذي يقول إن على الغلام أن يمنح محبته للذي لا يحبه- وهو أن على الغلام أن لا يمنح محبته للذي يحبه؛ لأن المحب لا يحب في المحبوب إلا صفاته الدنيئة والمخجلة، وأن محبة شيخ لغلام شاب ما هي إلا ضجر وإزعاج. وسيلحِق سقراط بهذا الخطاب الثاني خطاباً ثالثاً هو الخطاب الثاني لسقراط الذي يُعدُّ خطابه الحقيقي. بمعنى أنه خطاب يقيم علاقات معقدة جداً مع الحقيقة، بما أن الخطاب الثالث (الخطاب الثاني لسقراط) هو مدح للحب الحقيقي، وهو على خلاف الخطابين السابقين الخاصين بمدح الذين لا يحبون، والتقليل من قيمة المحبين، فإن الخطاب الثالث (الخطاب الثاني لسقراط) هو مدح للحب الحقيقي. وثانياً، إن هذا المدح للحب الحقيقي ليس مدحاً خطابياً، ولا يهتم إلا بإقناع شخص ما بفكرة أو أطروحة يصعب القول بها؛ بل هو خطاب حقيقي يمدح بالفعل الحب الحقيقي. والحال -لقد أصبحت العلاقة بالحقيقة مضاعفة، بما أن الأمر يتعلق بمدح وتمجيد الحب الحقيقي- أن الخطاب الحقيقي أصبح معقداً وأشكَلَ علاقاته مع الحقيقة، بما أنه، كما تعلمون، يستخدم سلسلة من حكايات الحب المؤثرة... إلخ. وهذا هو العنصر الثالث أو الموضوع الثالث الذي نقرؤه في: **فايدروس**. وأخيراً، يكتمل، وإذا شئتم، ينتهي الحوار بالنظر والتفكير مباشرة في السؤال الخاص بفن اللغة وعلاقته بالخطاب وبالفن الحقيقي. فهل يتمثل هذا الفن في الخطابة أم في شيء آخر غير الخطابة؟ والسؤال الثاني المرتبط بالسؤال الأول يخص الكتابة: فهل يجب وضع الكتابة داخل تقنية الخطاب أم لا؟

ليس لدي النية في مناقشة مفصلة للعنصر الرابع، كل ما أرغب في القيام به هو أن أنظر إليه من جهة نمط وجود الخطاب الحقيقي وطبيعته بالنسبة إلى الخطابة. وأريد أن أتوقف، في الجزء الأخير من: **فايدروس**، عند النقاط

الآتية: أولاً، في محاولته التمييز بين الخطاب الفلسفي والخطاب الخطابي، وقياس مطلب الخطابة في أن تكون فناً للخطاب، وقياسها على مقياس حقيقي، يجب أن نلاحظ بسرعة -لأنه أُشير إلى هذا في بداية الجزء الرابع من: **فايدروس**- أن أفلاطون لا يضع في جانب ما يسمى الخطاب الشفوي، وفي الجانب المقابل الخطاب المكتوب. يجب أن نلاحظ أن كلمة الخطاب، طول النص، وطول هذا الجزء الرابع، تحيل مرة إلى الخطاب المكتوب ومرة أخرى إلى الخطاب الشفوي. وهنالك مقطع آخر شديد الوضوح، وجلي للغاية حول عدم قسمة هذه الخاصية المتعلقة بالخطاب المكتوب والخطاب الشفوي. ويظهر ذلك المقطع في الآتي: عندما قدم أفلاطون[2] خطابه الثاني (الثالث في هذه السلسلة) والمتعلق بالخطاب الحقيقي والحب الحقيقي، وكان فايدروس حينها مغرماً بخطاب ليسياس، وكانت عيناه شاخصتين وأذناه ممدودتين. ثم فهم أن خطاب ليسياس ليس له في النهاية قيمة كبيرة عندما نقارنه بخطاب سقراط. قال فايدروس: حسناً، إن خطاب ليسياس -لا شك- ليس له قيمة كبيرة، ولكن لا بد من أن يكون هنالك سبب لذلك. والسبب الذي قدمه فايدروس هو الآتي: ليس ليسياس إلا كاتب خطابات ومرافعات(5)، بمعنى أنه شخص يكتب الخطابات من دون أن يكتب خطابه الخاص؛ إنه ليس أكثر من هؤلاء المحترفين المأجورين من أجل القيام بهذا العمل المتمثل في كتابة الخطابات للآخرين. وعليه، يجب ألا نندهش إذا كان خطابه سطحياً وسيئاً، بما أنه رجل الكتابة، مقارنة بسقراط الذي ارتجل خطابه تحت صوت الصراصير الليلية[3]. والحال أن هذه الفرضية، التي تقدم

---

[2] المقصود بذلك سقراط في نص المحاورة أو أفلاطون الذي يتحدث باسم سقراط .(م).

[3] يقول نص المحاورة: «يظهر أن لدينا وقتاً كافياً للحديث، وفضلاً عن ذلك يبدو لي أن (صراصير الليل) تنشد وتتحادث فيما بينها كعادتها وقت الظهيرة وهي تشرف علينا من علٍ وبصرها متجه إلينا. فإذا كانت ترانا نحن الاثنين في ساعة الظهيرة =

بها فايدروس والمتمثلة في أن (خطاب ليسياس ليس له قيمة كبيرة لأنه خطاب مكتوب)، يرد عليها سقراط بالآتي: ولماذا تُحقِّر إلى هذه الدرجة كُتَّاب الخطابات والمرافعات؟ إنّ رجال السياسة المشهورين، الذين يدعون أنهم لا يستعينون بخدمات كتاب الخطابات، ويدعون أنهم يتحدثون بأنفسهم، هؤلاء الساسة، كما تعلم، يرتبطون أكثر بالكتابة، ويعتنون بشدة بكتابة خطاباتهم وتمجيدها. لا يجب أن نُحقِّر كُتاب الخطابات، كما قال، وذلك لأن الاختلاف لا يكمن في الخطاب المكتوب أو الشفوي. يقول سقراط، ليس هنالك شيء قبيح أو شنيع في كتابة الخطاب (aiskhron)، وإنما يصبح الشيء قبيحاً عندما لا نتكلم شفاهة ولا كتابة بطريقة جيدة، وإنما بطريقة سيئة[6].

وعليه، إن المشكلة، التي يطرحها سقراط أو أفلاطون في بداية هذا المقطع الرابع من: **فايدروس**، هي المشكلة الواضحة الآتية: لنترك جانباً هذا التقابل غير المناسب، الذي كان مشكلة كلاسيكية في تلك المرحلة تكررت كثيراً، والمتمثلة في الخطاب المكتوب وخطاب كُتَّاب الخطابات الذي يظهر وكأنه سلعة رديئة، ثم الخطاب الجيد والحي. ليس هذا هو المهم بالنسبة إلى أفلاطون، وليس هذا هو المهم بالنسبة إلى سقراط. هنالك شيء آخر هو: كيف نحدد الخطاب الجيد ونميزه عن الخطاب السيئ أو الرديء سواء كان مكتوباً أم منطوقاً؟ بمعنى ما نوعية أو طبيعة الخطاب نفسه؟ أهو مكتوب أم منطوق بطريقة جيدة أم بطريقة سيئة؟ كيف يمكن إقامة الاختلاف

= نحاكي العامة ولا نتحادث؛ بل على العكس من ذلك نتكئ برؤوسنا ونستسلم لسحرها في بلادة عقلية فإنها سوف تسخر منا بحق وتظننا عبيداً قد جاؤوا هذا المكان كي يناموا حول النبع كالخراف، أما إذا رأتنا على العكس من ذلك نتحادث ونسير بمحاذاتها، متجنبين سحرها، كما نتجنب حوريات البحر (السرينيات)، فإنها قد ترضى عنا فتهدينا هذه الهبة التي سمحت لها الآلهة بإهدائها إلى البشر». انظر: أفلاطون، **فايدروس**، مصدر سابق، ص91-92. (م).

بينهما؟ لا يقام الاختلاف على أساس القسمة بين المكتوب والمنطوق أو الشفوي، وإنما يقام على أساس الطريقة الجيدة أو السيئة؟

بدأ فيدروس باقتراح حلّ يبدو مقنعاً؛ حيث قال: في الحقيقة، لكي يكون الخطاب خطاباً جيداً، سواء كان مكتوباً أم منطوقاً، يجب أن يكون الكاتب أو الناطق يعرف حقيقة الأشياء (toalethes)[7] التي يتحدث عنها. يبدو ظاهرياً أن هذا الأمر كله بسيط ومباشر. كل شيء قد قيل، والمؤكد أن الأمر يتعلق بهذا وهو أن الخطابة غير مبالية بالحقيقة، بما أنها تتباهى بقدرتها على الدفاع عن هذه الأطروحة أو تلك، وأن تقدم العادل على أنه غير عادل. والحجة البينة هي أن الخطابة قادرة على أن تظهر الغلام وهو يبدي عطفه على الذي لا يحبّه بدلاً من أن يبدي عطفه على الذي يحبه. إذاً، يقول فايدروس، إن الذي يتحدث ويعرف الحقيقة سيكون.خطابه في هذه الحالة خطاباً جيداً. ولكن سقراط لم يقتنع بهذا الحل الذي يقول: أعطونا الحقيقة أولاً، وعندما تكون الحقيقة ملك المتحدث، فإننا بعد ذلك نستطيع أن نضيف الخطابة. وعليه، بيَّن سقراط الآتي: لو أن الحقيقة تكتفي بأن يعرفها المتحدث، قبل أن يتحدث، كنوع من الشرط المسبق [لخطابه] (وهو ما يشترطه فايدروس)، في هذه الحالة، فإن خطابه لن يكون خطاب حقيقة. إن معرفة الحقيقة بالنسبة إلى سقراط، ليست شرطاً مسبقاً لممارسة خطاب جيد، وذلك بحكم أنه إذا قدمت الحقيقة قبل ممارسة الخطاب، فلن تكون الخطابة إلا مجموعة من الزخارف، ومجموعة من التحولات، ومجموعة من البناءات والألعاب اللغوية التي بوساطتها يصبح الحقيقي منسياً، ومطموساً، ومستوراً، ومهملاً.

ولكي يكون الخطاب خطاب الحقيقة، فإنه لا يجب أن تكون معرفة الحقيقة سابقة على الذي سيتحدث أو سيتكلم، وإنما يجب أن تكون الحقيقة وظيفة ثابتة ودائمة للخطاب. ويستشهد سقراط بما يسميه الحكمة الأسبارطية (apophtegme) الواضحة والمقتضبة -لا نعلم شيئاً عن أصلها؛ لأنها لم

تذكر إلا مرة واحدة من قبل فلوطرخوس في: (**الحِكَم الأسبارطية**) (Apophtegmata) المقتضبة[4]، ولكن من خلال نص: **فايدروس**، نستطيع القول إن هذه الحكمة لم تذكر إلا مرة واحدة، وكان ذلك في: **فايدروس**. إن فناً حقيقياً (etumos tekhne): (بمعنى الفن القريب جداً من الوجود الذي يدرسه بفنه الخاص) لا يوجد ولا يمكن أن يوجد الخطاب ما لم يرتبط بالحقيقة(8). ولا يكون الخطاب الحقيقي في الكلام فناً حقيقياً إلا بشرط أن تكون الحقيقة وظيفة دائمة للخطاب. وعليه، يطرح هذا السؤال: كيف يمكن أن تكون هذه العلاقة الضرورية والدائمة لعلاقة الخطاب بالحقيقة مضمونة، وأن تجعل من المتحدث ممتلكاً ومستعملاً الفن الحقيقي؟

وهنا طوَّر سقراط تصوره للعلاقة بين الخطاب والحقيقة، مبيِّناً كيف يجب أن لا تكون الحقيقة مجرد شرط نفسي مسبق لممارسة فنّ الخطابة، وإنما الحقيقة هي العنصر الدائم الذي يرتبط به الخطاب. وبيَّن ذلك من خلال تعميم حاد، بقي عالقاً طول الحوار، ولكن سنرى لاحقاً كيف استأنفه، وكيف عينه من جديد. يقول: وماذا يعني هذا الفن الخطابي الذي يريد الإقناع؟ حسناً، يقول: إن هذا الفن الخطابي ليس شيئاً آخر غير الشكل المعمم لما نسميه فن قيادة الروح بالخطاب (psukhagogia dia ton logon)(9)، بمعنى، ليست الخطابة شيئاً آخر غير طريقة في قيادة الأرواح بوساطة الخطابات. وعليه، إن السؤال الذي سيطرحه لا يُناقش في إطار المفهوم البسيط للخطابة، وإنما سيناقش في إطار عام جداً، حيث تصبح الخطابة جزءاً من علم قيادة الأرواح بوساطة الخطابات[5].

---

[4] نقرأ في الترجمة العربية ما نصه: «فهو على قول الأسبارطيين إذا لم يتضمن الحقيقة فلا يكون فناً على الإطلاق». انظر: أفلاطون، **فايدروس**، المصدر نفسه، ص96. ولكن هذا القول ليس كأي قول، إنه حكمة ومأثور أسبارطي، وهو ما تشير إليه كلمة (apophtegme). (م).

[5] (Psukhagogie) يصف سقراط الخطابة بهذا الوصف في محاورة: **جورجياس**، =

وعليه، إنه بعد طرحه هذا المبدأ العام، وبيانه أن ما سيتحدث عنه، ليس الخطابة بوجه خاص، وإنما علم قيادة الروح بشكل عام، رجع إلى التحديد أو التعريف الذي يقدمه الخطباء لفنهم. وبالفعل، إن الخطباء، عندما يحدِّدون فنهم، يقولون إنه فن يسمح بإظهار الشيء الواحد على أنه عادل أو ظالم، وأن القرار الواحد يمكن إظهاره مرة على أنه جيد، ومرة أخرى على أنه سيئ. ولكن -يقول سقراط- لكي يظهر الشيء الواحد مرة جيداً ومرة أخرى سيئاً، ومرة عادلاً، ومرة أخرى ظالماً، فإنه يجب أن نكون قادرين على استعمال وهم يقنع الفرد بأن ما هو عادل ظالم، أو بالعكس. فكيف يمكن لنا إنتاج الوهم؟ هل بإحلال العدل مكان الظلم، وبذلك ننتقل من الحد الأقصى إلى الحد الأقصى، وأن نعارض كلّ حدٍّ بما هو أكبر منه؟ ليس هذا هو المطلوب. يجب الانتقال من العدل إلى الظلم من خلال مسار يقوم على اختلافات صغيرة، كما قال النص[10]. إذا أرادت الخطابة الحقيقية أن تقدم القبيح على أنه جميل، والعدل على أنه ظلم... إلخ، فعليها أن تسلك مسلكاً تدرجياً يتألف من اختلافات صغيرة، وليس من خلال الانتقال المباشر والمفاجئ من العدل إلى الظلم، ومن الجميل إلى القبيح، ومن الجيد إلى السيئ الذي لا يستطيع أن يخدع أحداً. ولكن لكي يكون الخطيب قادراً على

= فهي فن الإقناع بالعدالة ليس فقط إقناع الناس؛ بل إقناع الذات، وليست غايتها خداع العامة بل وسيلة النفس لمحاسبة نفسها: يقول: فيم تفيد الخطابة إن لم تفد في اتهام النفس لذاتها قبل اتهام الغير، ثم اتهام الأهل والأصدقاء قبل غيرهم عندما يقترفون إثماً... لأن التغلب على الخوف والجبن الذي نداري به الشرور كي نكشف عنها ونعالجها كما نذهب إلى الطبيب ليداوي الحروق والأمراض. فللخطابة الحقة فائدة هي أن تنشر العدالة في المحاكم كما تنشر الفضيلة في الحياة اليومية، وهي أداة لعقاب المذنب ولتحقيق النظام. ولا بد لها من الاستناد إلى فن الجدل حتى يخدم الفكر والتعبير، ومن جهة أخرى إن الفكر الفلسفي هو حديث باطني وهو أيضاً خطابة لأنه مناقشة مع الذات غايتها إقناعها بالخير والحق». مونييه، حاشية رقم 4، في: أفلاطون، **فايدروس**، المصدر نفسه، ص96. (م).

القيام بهذه النقلة من الحد الأقصى إلى الحد الأقصى (من الجيد إلى السيئ، ومن العدل إلى الظلم) ومن خلال خطوات صغيرة، وحتى لا يضيع نفسه، وحتى لا يضيع الخطيب في هذا المسار المتألف من الاختلافات الصغيرة، فإن عليه أن ينظمها، وأن ينظمها بشكل أفضل. ولكن كيف يمكن تنظيم هذه الأشياء الصغيرة ومعرفتها كما هي حتى نحصل على أثر ذلك الإقناع المطلوب؟ هنا نقرأ المقطع المشهور في الفقرة (265 ت) و(265 ث) في: **فايدروس**، وفيه قال: من أجل معرفة اختلاف ما، يجب أن تكون قادراً على جمع ما تم تفريقه وتشتيته في رؤية إجمالية. وعندما تكون لدينا هذه الرؤية الإجمالية، فإنه يجب تقسيم هذه الوحدة إلى أجزاء أو أنواع (eide)، مع ملاحظة التمفصلات الطبيعية كما هي معطاة، بدلاً من تقسيمها بشكل حاد[11]. لا أريد العودة إلى هذا المجال (topos) في تاريخ الفلسفة، الذي أعتقد أن أغلبيتكم تعرفه؛ لأن ما هو مهم، كما ترون ذلك، هو أن سقراط قد بيَّن أن ما هو ضروري لبلوغ الهدف الذي ترسمه الخطابة -والمتمثل في إقناع العادل كما الظالم، وإظهار العادل ظالماً وبالعكس- ليس هو فن الخطابة (tekhne retorike)، وإنما هو فن الجدل (tekhne dialectike)[12]. ويواصل سقراط قائلاً، يمكننا أن نقبل بهذا، ونقول حسناً، الخطابة في حاجة بالفعل إلى هذا الجدل، وعليه إنه لا يكفي بالنسبة إلى هدف الخطابة أن تعرف مسبقاً الحقيقة (و هو الشيء الذي اقترحه فايدروس)، ولكن يجب عليها أيضاً أن تعرف هذه المعرفة الجدلية التي ستدعم الخطاب، وتمفصل تطوراته، فإنها -هذا ما يمكن أن يقوله الخطباء، وهو الاعتراض الذي قدمه سقراط نفسه- في حاجة إلى عدد من الإجراءات، التي هي إجراءات خطابية خاصة، وذلك من أجل تمرير هذه الحقيقة الجدلية إلى درجة تحقيق أثرها المتمثل في الإقناع.

الأطروحة المقدمة هنا، التي سيحاول سقراط أن ينقضها، تتمثل في القول: حسناً، لنقبل بهذه الوظيفة الدائمة لعلاقة الخطابة بالحقيقة التي

يضمنها الخطاب الجدلي، ولكن هذا الخطاب الجدلي يجب أن يُستكمل بفنّ خطابي يحمل هذه الجدلية التي تحدث الأثر المتمثل في الإقناع الذي نبحث عنه. ولذا عدّد مختلف أجزاء هذا المعرفة التي يعرفها الخطباء، والتي يقدمونها على أنها فنهم الخاص، وهي: فن العرض، وتقديم الشواهد، وتقديم المؤشرات، والاحتمالات، ومختلف الحجج، ثم الرد أو النقض. وكما ترون، إن سقراط يعدِّد في هذا المقطع مختلف أجزاء فن الخطابة السائدة في عصره. والحال أنه إزاء هذه الإمكانية الخاصة بإقامة فن خطابي مدعم بوظيفة جدلية، يجيب سقراط بأن مختلف هذه العناصر ما هي إلا أجزاء فعلية في فن وعمل الإقناع، والسؤال الذي يطرح نفسه هو: ما الذي سيقنعنا؟ بالتأكيد لن يكون ذلك من خلال ترتيب الخطاب على أساس العرض، والشواهد، والمؤشرات، والاحتمالات، ومن ثم الرد أو النقض... إلخ، وإنما الذي يجعلنا نقتنع هو أن نعلم أين، ومتى، وكيف، وفي ظل أية شروط يمكننا تطبيق مختلف هذه الإجراءات. وبطبيعة الحال، إن الإحالة هنا تشير إلى الطب. وما يجعل الطب يعالج أو يشفي ليس معرفة الطبيب لقائمة الأدوية، وإنما معرفته الدقيقة بكيفية استعمال الأدوية بحسب المرض، وفي أي درجة من درجات المرض، وبأية كمية... إلخ. وعليه، إن الطبيب لا يمكن أن يكون طبيباً جيداً إلا إذا كان يعرف الجسد ومكوناته التي يطبق عليها الأدوية، وليس قائمة الأدوية فقط. وبطبيعة الحال، إن الإحالة هنا كانت لأبقراط (Hippocrate)[13]، ومن المحتمل أن تكون الإحالة إلى هذا النص، الذي يتحدّث فيه أبقراط، أو [طبيباً] أبقراطياً يتباهى بتغييره لنظام العلاج القائم على قائمة من الأدوية، واستبداله بنظام طبي قائم على حالة الجسد، وربط حالة الجسد بحالة المناخ والعالم في كليته[14]. إذاً، هنالك إحالة إلى هذه الموضوعات الأبقراطية: أبقراط هو الذي جعل من النظام الطبي ليس مجرد تطبيق لقائمة الأدوية، وإنما هو الذي جعله فناً في العلاج قائماً على معرفة الجسد. وبالطريقة نفسها، إنّ هذه القدرة على الإقناع التي

تقوم بها الخطابة وتعدّها فنها الخاص، ليست أكثر من مدونة قوائم، حتى لو قلنا إن الجدل ضروري لها، فإن هذا الفن الخطابي بهذه الحالة ليس أكثر من مدونة قوائم. ولا يمكن تطبيقها، ولا تحقيق نتائجها إلا بشرط معرفة الروح، مثلها في ذلك مثل الطب الذي يعرف الجسد. يجب أن تعرف الخطابة على من تطبق فنها أو [بالأحرى] إجراءاتها الخطابية. يجب أن تعرف الروح نفسها، هذا ما يقوله النص في الفقرة (270 ج). ومن أجل تجهيز الآخر بفن الكلام، يجب أن نبين طبيعة (phusis) ما يطبق عليه الخطاب جوهرياً (ousia)، ألا وهو الروح[15]. كما يقول النص في الفقرة (271ت): «بما أن الوظيفة الخاصة للخطاب [قدرة وسلطة الخطاب: logou dunamis؛ م.ف] هي أن تكون نوعاً من [إذاً نعود إلى هذا الموضوع المطروح سابقاً؛ م.ف] فن قيادة الروح (psychagogia)، وإن الذي يريد أن يكون ذات يوم خطيباً مقتدراً، عليه بالضرورة أن يعرف أن الروح قابلة لأشكال عديدة»[16].

وعليه، إنني أعتقد أنه يجب أن نفهم جيداً أنّه عندما أراد سقراط وأفلاطون أن يُبيِّنا أن وظيفة الحقيقة يجب أن تكون وظيفة دائمة طول الخطاب، وليس فقط مجرد شرط سابق للمعرفة، فإنهما لا يريدان أن يقولا إن الخطاب يجب أن يرتبط بالحقيقة، أولاً بمعرفة ما نتحدث عنه، وبعدها بمعرفة وتقدير الذين نتوجه إليهم. وأن المطلب المزدوج المتمثل في الجدل وفن قيادة الروح أو الفن الجدلي (tekhne dialectike) وفن قيادة الروح (psukhagogia)، يجب أن نفهمها لا على أساس أنهما شرطان يمثل واحد منهما جهة المتحدث والآخر يمثل جهة المستَقْبِل. يتعلق الأمر بشرطين متكاملين يشكلان نمطاً خاصاً لوجود الخطاب الفلسفي. إن معرفة الكائن بوساطة الجدل، وأثر الخطاب على الروح بوساطة قيادة الروح، مترابطان. إنهما مترابطان جوهرياً، ومرتبطان برباط جوهري بما أنه بوساطة الروح يمكن لهذه أن تتعرّف إلى الكائن؛ لأن الروح، بمعرفة ما هو كائن، يمكن لها أن تعرف نفسها، وأن تتعرّف إلى ما هو كائن، بمعنى أن تكون مرتبطة

بالكائن نفسه. وهنا نفهم أن الخطاب الكبير الذي قدمه سقراط (الخطاب الثالث، والخطاب الثاني بالنسبة إليه، والخطاب الثالث في: **فايدروس**) حول الحب الحقيقي، هذا الخطاب الذي قدمه حول الهوس، حول ارتباط الروح، وحول الصعود نحو الحقائق، وحول دور الحب (eros)، وحول الروح التي تحلق متذكرة... إلخ؛ كل هذه الأمور لها وظيفة تتمثل في تقديم خطاب حقيقي عن الحب مقابل أو معارض للخطاب الخطابي. لقد كانت وظيفته هي توقع هذا المضمون الذي يشير إليه الجزء الرابع. ويبيِّن هذا الجزء سلفاً الرابطة القائمة بين الولوج إلى الحقيقة وعلاقة الروح بنفسها. فمن سيتبع سبيل الجدل ويريد أن يكون في علاقة مع الكائن نفسه، لا يمكن له أن يتجنب امتلاك علاقة معدلة وقادرة على الولوج إلى الحقيقة سواء بالنسبة إلى روحه نفسه أم في علاقته مع روح الآخر من خلال الحب.

إن الجدل وعلم قيادة الروح وجهان لعملية واحدة، ولفن واحد ألا وهو فن الخطاب. وكما هو الحال بالنسبة إلى الخطاب الفلسفي، فإن الفن الفلسفي للخطاب هو أيضاً فن يسمح، في الوقت نفسه، بمعرفة الحقيقة وممارسة الروح أو ممارسة الروح بالزهد. أما خطاب الخطابة، ونمط وجود خطاب الخطابة، فإنه نمط يتميز من جهة بعدم المبالاة أو باللامبالاة بالنسبة إلى الحقيقة، وبإمكانية أن يقول الشيء وضده، العدل كما الظلم، ومن جهة أخرى إن الخطاب الخطابي يتميز بالاهتمام الحصري المتمثل في الأثر الذي يحدثه على روح الذي يستمع إليه. وفي المقابل، إن نمط وجود الخطاب الفلسفي يتميز بواقع أن معرفة الحقيقة، من جهة، ليست ضرورية فحسب، وليست شرطاً مسبقاً فحسب، وإنما هي وظيفة دائمة. وهذه الوظيفة الدائمة في العلاقة بالحقيقة في الخطاب الجدلي لا يمكن فصلها عن الأثر المباشر الذي يجري ليس فقط على الروح التي يتوجه إليها الخطاب، ولكن على الذي يتناول الخطاب نفسه. وهذا هو علم قيادة الروح.

معرفة الحقيقة وممارسة الروح (الزهد) تحكمها علاقة تمفصل أساسي،

وارتباط جوهري بين الجدل وعلم قيادة الروح. وهذا هو ما يميز الفن الخاص بالخطاب الحقيقي. وبذلك يكون الفيلسوف هو الشخص الصريح حقيقة؛ بل هو الصريح الوحيد، وهو ما لا يقدر على القيام به الرجل الخطابي. إن الخطابة هي غياب الفن (atekhina) مقارنة بالخطاب[17]. أما الفلسفة فهي الفن الأصيل (etumos tekhne) للخطاب الحقيقي. وعليه، لم يبقَ لنا إلا طرح مسألة الكتابة كما يمكن أن نستنتجها من كل ما قلناه، وكما تظهر في نهاية خطاب: **فايدروس**. سأحاول أن أذكركم بهذا بسرعة في الحصة القادمة*. [...]**.

❋ ❋ ❋

---

* لم يعد فوكو إلى هذا الموضوع في درس 9 آذار/مارس. ومن حسن الحظ أن مخطوط الدرس يرسم في نهايته ما كان يرغب في إضافته:
«يمكننا أن نفهم إشكالية الكتابة التي انتهت بها المحاورة، وأن ندخلها ضمن هذا الحجاج. يجب أن نفهم أن الموقف كان في تعارض كلي مع الملاحظات المقدمة على الخطابات الثلاثة. لقد كان السؤال هو: ألا تعدّ رداءة خطاب ليسياس عائدة إلى الكتابة؟ أجاب سقراط بالقول إن ذلك لا أهمية له. إن الأسئلة التي يجب طرحها متعلقة بالكلمة، وبالحديث الشفوي، وبالكتابة. وبما أن الفن الأصيل المتعلق بالخطاب يتمثل في الفلسفة الآن، فكيف تطرح مسألة الكتابة؟ النص المكتوب ليس نصاً حياً: لا يمكن أن يدافع على نفسه وحده، ولا يمكن له إلا أن يكون وسيلة للتذكر (hupomnesai) [...] ليس هنالك قسمة بين الخطاب والكتابة، وإنما بين نمطي وجود الخطاب: نمط وجود خطابي لا يهتم بمسألة الكائن ولا يبالي بالروح التي لا يتوجه إليها إلا بالمديح والإطراء، ونمط وجود الخطاب الفلسفي المرتبط بحقيقة الكائن وممارسة الروح، ويتضمن تحويل الروح (الزهد). هنالك إذاً نمط وجود كاتب الخطاب الخطابي، ونمط وجود الزهد الذاتي للخطاب الفلسفي».

** م.ف.: هل ترغبون في عقد اجتماع مصغر في الساعة الثانية عشرة إلا ربع؟ نعم، لا؟

الهوامش

(1) Platon, Apologie de Socrate, 17d, trad. M.Croiset, éd. citée., p.155.
(2) Ibid.
(3) Id., 28 e-29b, pp.155-157.
(4) Id., 28 e, pp.155-157.
(5) Platon, Phèdre, 258d, trad. L. Robin, éd. Citée, p.58.
(6) Ibid.
(7) Id., 259e, p.60.
(8) Plutarque, «Apophtegmes laconiens», 260e, in Œuvres morales, t.III, trad. F. Fuhrmann, Paris, Les Belles Lettres, 1988, pp.62-63.
(9) Platon, Phèdre, 261a, éd. Citée, p.58.
(10) Id., 262b, p.65.
(11) Id., 265e, p.72.
(12) Id., 276e, p.92.
(13) . Id., 270c, p.80.
(14) R. Joly, Platon, «Phèdre et Hippocrate: vingt ans après», in Formes de pensée dans la Collection Hippocratique. Actes du IV Colloque international hippocratique, Genève, Droz, 1983, pp.407-422.
(15) Platon, Phèdre, 270e, éd. Citée, p.81.
(16) Id., 271c, p.82.
(17) Id., 274b, p.86.



درس 9 آذار/مارس
الساعة الأولى

الانقلاب التاريخي للصراحة: من اللعبة السياسية إلى اللعبة الفلسفية - الفلسفة بوصفها ممارسة للصراحة: مثال اريستيبوس. الحياة الفلسفية بوصفها تجلياً للحقيقة - التوجه المباشر إلى السلطة - استجواب كل واحد - صورة الكلبي عند ابيكتاتوس - بريكليس وسقراط - الفلسفة الحديثة والشجاعة في قول الحقيقة.

اليوم، أقدم الحصة الأخيرة من درس هذا العام. لقد كان مشروعي أولاً أن أنهي ما بدأت الحديث فيه حول فلسفة الصراحة عند أفلاطون. ولقد حاولت أن أعيِّن بعض مسارات هذا الفيلسوف الصريح في الرسالة السابعة والثامنة أولاً، ثم في محاورة: **فايدروس**، وثانياً، كنت أريد اليوم أن أخصص الحصة لمحاورة: **جورجياس**، التي تمثل الملمح الثالث من وظيفة الصراحة في الفلسفة. وبطبيعة الحال، إنني أسعى وأسعى دائماً إلى أن أختم، ولكن، كما تعلمون، يمكن جداً أن لا أختم أبداً. لذا قلت في نفسي: لماذا لا أبدأ اليوم بالخاتمة قبل أن أنتقل إلى الجزء الثالث، والملمح الثالث، والمسار الثالث للفيلسوف الصريح؟ لقد كنت في هذه الحالة من التردد عندما أخبرتني [مصلحة] التصوير أن الآلة عاطلة، وأن النص، الذي كنت أنوي توزيعه عليكم (نص: **جورجياس**) لا يمكن تقديمه قبل الساعة العاشرة في أحسن الأحوال. وعليه، إن نظام الأشياء قد حدد سلسلة

منطوقاتي. ولذلك، إنني مضطر إلى أن أبدأ من الخاتمة. يمكنكم -إذا شئتم- أن تثبتوا هذه الخاتمة في ركن من أركان أذهانكم، ثم سأعود بعدها في الساعة الثانية، أو في نهاية هذه الساعة، إلى بعض الملامح المتعلقة بالصراحة الفلسفية التي أريد أن أشير إليها؛ لأن لها مكانتها في اللوحة التي أريد رسمها لهذه الصراحة. وعليه، أرجو أن تعذروني على عملية القلب في ترتيب الأمور ومنطقها. نختم، إذاً، من أجل أن نبدأ.

لقد حاولت، في الجزء الأول من درسي لهذا العام، كما تذكرون، أن أحلل بعض أشكال الصراحة كما ظهرت في نص يوريبيديس، أو في نص ثيوسديد. ويمكننا وضع هذا الشكل من الصراحة تحت علامة أو رمز بريكليس. لنسمِّ هذا -إذا شئتم- اللحظة البريكلية للصراحة. ثم، بعد ذلك، حاولت أن أمهد قليلاً لما يمكن أن نسميه اللحظة السقراطية-الأفلاطونية في الصراحة. وعليه، في الوقت الذي تتموضع فيه اللحظة البريكلية في النصف الثاني من القرن الخامس، تتموضع اللحظة السقراطية والأفلاطونية في النصف الأول من القرن الرابع، وتحديداً في بداية القرن الرابع. ويبدو لي أن هذه اللحظة الأفلاطونية في الصراحة هي التي وسمت لوقت طويل الممارسة الفلسفية [...]*. إذاً لقد كان الجزء الأول يمثل اللحظة البريكلية في الصراحة، أما الثانية فتمثلها اللحظة الأفلاطونية التي أعتقد أنها وسمت تاريخ الفلسفة منظوراً إليها على أنها نوعٌ من ممارسة التحقق.

إجمالاً، إن ما أردت أن أبيِّنه لكم أننا نشهد انتقالاً في أماكن أو مواضع وأشكال ممارسة الصراحة. وما نراه في هذه اللحظة الأفلاطونية، وما أحاول

---

* م.ف: [هنالك ضجة تعلو صوته]: لا تسمعون؟ أنتم لا تسمعون وأنا كذلك. على كلّ أنا أسمع، ولكن لا أسمع ما أقول [توقفت الضجة]. حسناً، يبدو لي أن هذه اللحظة الأفلاطونية في الصراحة وسمت لزمن طويل الممارسة الفلسفية، وتحديداً، إذا شئتم ...[من جديد الضجة نفسها]. أحب كثيراً فكرة هذا المشروع اللامعقول الذي عزمت عليه وأن يترجم في عقوبات تقنية قوية...

معاينته هو: ما الذي يجري عندما لا يكون المشهد السياسي هو نفسه، وليس المقصود المشهد السياسي الرئيسي -على الأقل المشهد السياسي بالمعنى المحدود، وبالمعنى المؤسساتي للفظ الذي يشتمل على المجلس والمحاكم- الذي تمارس فيه الصراحة بشكل أساسي ألا وهو الفلسفة. ولا أريد أن أقول البتة -وهنا يجب أن تكون الأمور واضحة جداً- إن الصراحة، وإن قول الحق في المجال السياسي، قد اختفى وانتهى. لقد طُرِحت، طوال تاريخ المؤسسات السياسية في العصر القديم، بما في ذلك مرحلة الإمبراطورية الرومانية، قضية ممارسة الصراحة في المجال السياسي، وتطرح من جديد دائماً. قبل كل شيء، إن قضية مستشار الإمبراطور، وقضية الحرية التي يمنحها الإمبراطور لحاشيته بأن تقول له أو لا تقول له الحقيقة، والحاجة إلى أن يستمع إلى أهل المدح والإطراء، أو الشجاعة في أن يقبل الاستماع إلى قول الحقيقة، كلها قضايا سياسية بقيت مطروحة. إذاً، لا أريد أن أقول أبداً إن مسألة الصراحة هذه قد تمت مصادرتها من قبل الفلسفة. كما لا أريد أن أقول إن الفلسفة قد ولدت أو نشأت من هذا التحول الذي عرفته الصراحة السياسية ومن عملية انتقالها إلى موضع آخر؛ لأن ذلك يُعدُّ خطأً تاريخياً كبيراً. لقد ظهرت الفلسفة، بطبيعة الحال، قبل أن يمارس سقراط الصراحة. إن كل ما أريد قوله -وأعتقد أن لهذا دلالته- أنه قد حدث نوع من التحول التدريجي في الصراحة، وعلى الأقل في جزء منها، وفي مجموعة من وظائفها التي تحولت نحو الممارسة الفلسفية. ولقد أدى تحول الصراحة السياسية إلى حقل الممارسة الفلسفية إلى نوع من الانثناء في الخطاب الفلسفي، وفي الممارسة الفلسفية، وفي الحياة الفلسفية، ولكن هذا، مرة أخرى، لم يؤدِّ إلى ميلاد الفلسفة، ولا إلى نوع من الأصل الجذري. لقد حاولت أن أرمِّم هذه اللحظة المتمثلة في انثناء الخطاب، والممارسة والحياة الفلسفية من قبل الصراحة. وفي الوقت الذي أصبحت فيه الفلسفة هي حيّز الصراحة -على الأقل لقد كانت مهمة مثل الصراحة السياسة، وكانت في علاقة اعتراض دائم مع الصراحة السياسية- ظهر

فاعل آخر في الصراحة، وظهر صريح آخر. لا يتعلق الأمر بهذا المواطن الذي كان موضوع مسرحية: **إيون**، كما لا يتعلق الأمر بطريقة أداء بريكليس لدوره السياسي في أثينا كما حاول أن يبين ذلك ثيوسيديد. ليس الصريح الذي ظهر الآن هو ذلك المواطن الذي يمتلك الحقوق نفسها التي يمتلكها الجميع باعتباره مواطناً، بمعنى الحقّ في الكلام مع شيء إضافي هو أن يكون من بين المتفوقين، وبذلك يأخذ الكلمة ويشرع في قيادة الآخرين. إن الصريح الآن هو شخص آخر، وله مسار آخر، إنه شخصية أخرى. إنه ليس مجرد، وليس فقط، وليس تحديداً هذا المواطن الذي يكون من بين المواطنين المتقدمين قليلاً. إنه مواطن، كما تذكرون -لقد رأينا ذلك مع سقراط- بطبيعة الحال، كجميع المواطنين، ويتكلم مثلما يتكلم بقية المواطنين، ويتحدث لغة الجميع، ولكنه يقف مع المواطنين الآخرين بمعنى من المعاني. إن عملية الاستبدال، أو بالأحرى المجاوزة للصريح السياسي الذي هو مواطن متقدّم على بقية المواطنين من قبل الفيلسوف الذي هو مواطن مثل بقية المواطنين، ويتحدث لغة الجميع، ويقف مع المواطنين الآخرين، هذا ما يبدو لي أنه يشكل ملمحاً آخر لهذا التحول الذي أحاول القبض عليه ثانية.

إذاً -إذا شئتم- إن الأمر لا يتعلق باختفاء الصراحة السياسية ومعها مختلف المشكلات التي طرحتها والتي ستطرحها إلى غاية نهاية العصر القديم. كما لا يتعلق الأمر بمولد مفاجئ أو نشأة مفاجئة وجذرية للفلسفة، ولكن الأمر يتعلق بتشكل حقل آخر للصراحة حول الفلسفة، وفي الفلسفة نفسها. إذاً، ثمة حقل آخر للصراحة قد ازدهر في الثقافة القديمة، وفي الثقافة اليونانية، حقل لم يبلغ ما وصل إليه الحقل الأول[1]، ولكنه مع ذلك سيكتسب أهمية أكثر فأكثر، وذلك بسبب قوته الخاصة، وكذلك بسبب تحولات الشروط السياسية، والبنى المؤسساتية التي ستقلّص، بطبيعة الحال، بصفة معتبرة من دور

[1] أي الصراحة في المجال السياسي. (م).

الصراحة السياسية التي أخذت كل أبعادها، وأهميتها، وقيمتها وأثرها في مجال الديمقراطية. ولم يؤدِّ اختفاء البنى الديمقراطية إلى اختفاء كلي لمسألة الصراحة السياسية، ولكنه، بطبيعة الحال، أدى إلى تقليص كبير في الحقل، وفي الآثار، وفي الإشكالية. وبالنتيجة، إن الصراحة الفلسفية قد اكتسبت أهمية متزايدة في علاقتها المعقدة بالسياسة. وإجمالاً، إن الصراحة التي تقتضي قول الحقيقي بشكل حرّ وشجاع ستنتقل شيئاً فشيئاً، وستنقل نبرتها وتدخل أكثر فأكثر في مجال ممارسة الفلسفة. ويجب أن يكون الأمر مفهوماً جداً، ومرة أخرى، وهو أن الصراحة لا تشكل بالتأكيد الفلسفة كلها، ولا الفلسفة منذ أصولها وبداياتها، ولا الفلسفة بكل ملامحها، وإنما الفلسفة بوصفها الشجاعة الحرة في قول الحقيقة. وبقولها للحقيقة بشجاعة، والتقدم على الآخرين من أجل قيادتهم كما يجب، وذلك من خلال لعبة يَقبل فيها الفيلسوف الصريح بنفسه المخاطرة التي قد تصل إلى حدّ الموت. والفلسفة المعرَّفة والمحدَّدة على هذا النحو الذي هو الشجاعة الحرة في قول الحقيقة من أجل التقدم على الآخرين، وقيادتهم كما يجب حتى وإن كان هنالك خطر الموت، هذا هو في اعتقادي ما يشكل الصراحة. وهذا هو على كل حال، وبهذا الشكل، فيما يبدو لي، تأكدت الممارسة الفلسفية طوال العصر القديم.

سأنظر ببساطة -إذا شئتم- في شهادة مبكرة قدمها أحد معاصري سقراط؛ يتعلق الأمر بأرستيب/ أرستيبوس(Aristippe) كما وُصف في كتاب ديوجين اللايرسي، الذي يظهر صريحاً، ومقابلاً لسقراط وأفلاطون، وله بطبيعة الحال نمط مختلف، ولكنه مع ذلك فيلسوف صريح مثلما كان كذلك معظم فلاسفة العصر القديم. لقد كان أرستيبوس مثل أفلاطون على علاقة مع الطاغية دونيس. وكان دونيس يقدره كثيراً؛ لقد كان تقديراً نسبياً على كل حال، كما سترون الآن. لقد عبر أرستيبوس عن صراحته في لحظة عاصفة، مثله في ذلك مثل أفلاطون، ولكن، بطبيعة الحال، بطريقة مختلفة، بما أن القصة التي يرويها ديوجين اللايرسي تقول: «بصق دونيس في وجه

أرستيبوس، فلم يغضب، وعندما وُبِّخ ذات مرة من قبل شخص على ذلك قال: "إذا كان الصيادون يتحملون رذاذ مياه البحر لكي يصطادوا سمك الغوجون (goujon)، أفلا يجدر بي أن أتحمل بصاقاً لكي أحصل على حوت ضخم (balein)؟ "»[1]. كما ترون، إننا أمام نوع آخر من اللعبة، وشكل آخر من أشكال الصراحة؛ حيث تظهر مرة أخرى علاقة الفيلسوف بالطاغية والحاكم، وعليه أن يلعب لعبة الحقيقة مع نفسه. ولكن، في الوقت الذي لا تسمح به كرامة أفلاطون أن يتحمل مثل هذه الإهانات، فإن أرستيبوس قد تحمّل إهانة دونيس. لقد قبل إهانة دونيس من أجل أن يضمن قيادته بشكل أفضل، مثلما يتحمل الصياد الذي يصطاد حوتاً ضخماً. وعندما يتعلق الأمر باصطياد حوت ضخم؛ أي بمعنى اصطياد طاغية، ألا يمكن أن نتحمل بصاقاً؟ ولكن -بطبيعة الحال، يجب أن نضع كلّ هذا ضمن الإطار العام لما كان عليه الوضع بالنسبة إلى أرستيبوس، وسقراط، وأفلاطون، ولما يشكِّل، في تقديري، الوظيفة العامة للفلسفة في العصر القديم. بمعنى، إمكانية الحديث بشجاعة وحرية، وقول الحقيقة بشجاعة وحرية- عندما طلب من أرستيبوس: «ما الفائدة التي جناها من الفلسفة»، كان جوابه: «القدرة على التحدث بحرية أمام جميع الناس»[2].

يبدو لي بالفعل أنّ الفلسفة القديمة تظهر كما لو أنها عبارة عن الصراحة بملامح مختلفة. أولاً، واقعة أنّ الفلسفة القديمة تظهر في شكل حياة يجب تأويلها ضمن الإطار العام لوظيفة الصراحة التي تعبرها، وتخترقها، وتعززها. فماذا تعني الحياة الفلسفية؟ تعني الحياة الفلسفية، بطبيعة الحال، نوعاً من الاختيارات الوجودية التي تتضمن التخلي عن بعض الأشياء. ولكن إذا كانت الحياة الفلسفية تُعدّ تخلياً عن عدد من الأشياء، فإن ذلك ليس إلى درجة كبيرة، وليس فقط، وعلى كل حال، من أجل إجراء -وهو ما سيصير عليه الزهد المسيحي- تطهير الوجود. من المؤكد أن هذا البعد الخاص بتطهير الوجود، الذي يظهر في أشكال من الزهد الفلسفي، موجود، ويتأصل، كما

هو معلوم، في التراث الفيثاغوري القديم الذي لا يجب إهماله، ولا التقليل من قيمته. ولكن يبدو لي أن هذه [الوظيفة] الفيثاغورية في التطهير، التي نجد بعض آثارها عند أفلاطون، لم تكن إذا نظرنا إلى الأمور على المدى الزمني الطويل (بمعنى في تاريخ الفلسفة القديمة إلى غاية القرن الثاني بعد ميلاد المسيح)؛ فإنه لم يكن ثابتاً ولا مهماً أكثر تحديدُ ما هو الوجود الفلسفي، ولا تأكيد أن الفلسفة لا تستطيع أن تنفصل عن بعض أشكال الحياة. إن الحياة الفلسفية هي تجلٍّ للحقيقة. إن الحياة الفلسفية شهادة، وذلك من خلال أنماط الوجود التي نحياها، ومجموع الاختيارات التي نجريها، والأشياء التي نتخلى عنها، وتلك التي نقبل بها، والطريقة التي نلبس بها، والطريقة التي نتحدث بها... إلخ. يجب أن تكون الحياة الفلسفية تجلياً لهذه الحقيقة من أقصاها إلى أقصاها.

وحول هذا الموضوع بالذات، يمكننا النظر في تلك الكتب المعروفة بـ: (**حياة الفلاسفة**) (Vies philosophiques)، كما رواها خاصة ديوجين اللايرسي، وكذلك فيلوسطراطوس (Philostrate)[2]. وسِيَر حياة الفلاسفة هذه -أنا على يقين من أن معظمكم يعرف هذا الكتاب- مهمة للغاية. وما يهم معرفته هو بأية طريقة رُبطت، كما لو أنها ضفيرة منظمة، عناصر من المذهب، وصفات فيزيائية ومادية لعادات (habitus)[3]، وخُلق (ethos)[4]

---

[2] فيلوسترات/ فيلوسطراطوس الأثيني 170-244: فيلسوف يوناني عاش في روما، ويمثل المرحلة الثانية من السفسطائية. كان مستشاراً للإمبراطور سبتيموس ساويروس. ومن أهم أعماله: **حياة أبولينوس الطياني**، و: **حياة السفسطائيين** (م).

[3] لا نعتقد أن كلمة (habitus) تشير في سياق هذا النص إلى تلك الدلالات التي أعطاها إياها بورديو. انظر: شوفالييه (ستيفان)، وشوفيري (كريستيان)، **معجم بورديو**، ترجمة الزهرة إبراهيم، دار الجزائر، دمشق-سورية، 2013، ص284-288. (م).

[4] بعض المترجمين يحتفظ بالكلمة اليونانية (الأيتوس)، كما هو الحال في كلمة (إيتيقا)، وفي غيرها من الكلمات. وفي تقديرنا، إن كلمة خُلق تؤدي الغرض. =

الفيلسوف، وعدد من طرائفه، وحكاياته، ومشاهده، وأجزاء من حواراته وردوده. وأعتقد أن هذه العناصر الثلاثة (المذهب، الهيئة الجسمية، الخلق، المشهد الصغير) هي في سِير وحياة الفلاسفة الطريقة التي تعلن بها الحياة الفلسفية كما لو أنها تجلٍّ للحقيقة. وعليه، أن تحيا فلسفياً هو أن تعمل بطريقة -من خلال الخلق (الطريقة التي نحيا بها)، والطريقة التي نتصرف بها (أمام هذه الوضعية، وفي هذا المشهد أو ذاك، وعندما نواجه هذه الوضعية أو تلك)، وبطبيعة الحال المذهب الذي نُعلِّمه- و[أن] تُبيِّن من خلال هذه الأشكال، ومن خلال هذه الوسائط الثلاث (خُلق المشهد، والتصرف (kairos) في الوضعية، وبعدها المذهب) ماهية الحقيقة.

يبدو لي ثانياً أنَّ الفلسفة تعني الصراحة أيضاً، وذلك طوال تاريخها في الثقافة القديمة، ليس لأنها حياة فلسفية فقط، وإنما لأنها، بصفة دائمة، لم تتوقف عن التوجه بطريقة أو بأخرى إلى الذين يحكمون. والتوجه إلى الحكام له أشكال متنوعة للغاية؛ إذ يمكن أن يتخذ شكل الوقاحة الكلبية التي قدمتُ لكم أمثلة عنها. ويمكن أن يكون في شكل استجواب للأقوياء، أو في شكل قدح مباشر أو غير مباشر للذين يمارسون الحكم، بغية نقد طريقتهم في الحكم. ويمكن، بطبيعة الحال، أن يتَّخذ هذا التدخل، وهذه الطريقة في التوجه إلى الحكام شكل تربية الأمير. ويُعدّ سينيكا (Sénèque) مثالاً نموذجياً على ذلك. ويمكن أن يكون في شكل انتماء إلى حلقات سياسية هي في الغالب، إن لم تكن دائماً، حلقات معارضة سياسية. [ذاك] ما كان عليه دور الحلقات الأبيقورية في روما في القرن الأول قبل الميلاد، وفي القرن الأول بعد الميلاد على سبيل المثال. وكانت عليه، بشكل خاص، الحلقات الكبرى للرواقية في القرنين الأول والثاني الميلاديين، التي نجد فيها وجوهاً أساسية

= انظر: بغورة، الزواوي، **ما بعد الحداثة والتنوير: موقف الأنطولوجيا التاريخية، دراسة نقدية**، دار الطليعة، بيروت-لبنان، 2009، ص166. (م).

مثل موسينوس روفيوس (Musonius Rufus)[3]. ويمكن أن تكون نصائح تقدم في ظروف خاصة جداً إلى هذا العاهل أو ذاك. ولدينا مقطع مهم في كتاب: **(حياة أبولينوس الطياني)** (Vie d'Appolonius de Tyane)، لمؤلفه فيلوستاتوس[4]، يروي فيه، على سبيل المثال، اللحظة التي ثار فيها فاسبسيان (Vaspasien)، وقام بتحريك الفيالق، وشرع في الاستيلاء على الإمبراطورية. في هذه الحالة استشار فيلسوفين، كان من بينهما أبولينوس (Apollonius)، وطلب منهما تحديد أيّ النظامين هو الأفضل لاعتماده عندما يستولي على الحكم: أيعتمد على الملكية الفردية الوراثية أم على الملكية الدستورية التي تدار بثلاثة حكام (triumvirat)[5]؟ وكل هذا يُعدُّ نوعاً من النصائح التي يعتقد الفلاسفة أنهم مُخولون بتقديمها. إذاً، الفلسفة هي شكل من الحياة، ولكنها كذلك نوع من المكتب الاستشاري للنصائح السياسية الخاصة والعامة في الوقت نفسه. يبدو لي أن هذا كان بعداً ثابتاً في الفلسفة القديمة.

ويبدو لي أيضاً أن الفلسفة القديمة هي نوع من الصراحة بطريقة ثالثة تتمثل في نوع من الاستجواب الدائم والموجه سواء بطريقة جماعية أم بطريقة فردية إلى الأشخاص وإلى أفراد مخصوصين، أو أنها تكون في شكل تنبؤ كبير على طريقة الكلبيين والرواقيين التي لها أماكنها في المسرح، والمجالس، وفي الألعاب، والتقاطعات. ويمكن أن يكون استجواباً للفرد أو للحشد. ولدينا أيضاً هذه البنية الباعثة للفضول والمتمثلة في المدارس الفلسفية القديمة، التي لها وظائف مختلفة كلية عن وظائف المدارس في العصور الوسطى (المدرسة الرهبانية أو جامعة القروسطية)، وبطبيعة الحال تختلف جداً عن مدارسنا المعاصرة. ومن هذه الزاوية، إن طريقة عمل مدرسة إبيكتات/ إبيكتاتوس(Epictète) ذات دلالة خاصة، وذلك من جهة أنها تشكل نوعاً من البنية المرنة في التعليم؛ حيث تتوجه الكلمة، سواء بطريقة تعاقبية أم

---

[5] شكل من أشكال الحكم المعتمد قديماً في روما. (م).

تزامنية، إلى التلاميذ الدائمين الذين سيصبحون فلاسفة بالمهنة، أو إلى التلاميذ الذين جاؤوا من أجل إجراء تدريب لاستكمال دراساتهم وتكوينهم، وهم أناس في حاجة، خلال وقت معين، إلى أن يستعيدوا صحتهم الفلسفية؛ نوعاً من إعادة التأهيل الفلسفي. ثم لدينا أولئك الذين يزورون هذه المدارس خلال أسفارهم، أو فقط لأنهم سمعوا بهذا التعليم وبقيمته، ولذا جاؤوا يطلبون النصائح[5]. علينا أن نقرأ كتاب إبيكتاتوس: **(الحوارات)** (Entretiens) بما هو توجه إما إلى كل فئات المستمعين في الوقت نفسه، وإما في الغالب إلى هذه الفئة أو تلك من المستمعين، حيث إن كل حوار من تلك الحوارات لا يملك القيمة نفسها والمعنى نفسه، بما أنه لا يدخل ضمن الإطار البيداغوجي/التربوي الواحد. ثم إنه يجب الإشارة أيضاً إلى جماعات فلسفية نادرة، ومنغلقة على نفسها، مثل تلك الجماعات الأبيقورية التي نجد عندها أن لعبة قول الحق تكتسي أهمية كبيرة. ويبدو لي أننا نجد عند الأبيقوريين ذلك الشكل المتمثل في الاعتراف، والبوح المتبادل، والسرد التفصيلي للأخطاء التي يرتكبها أحدهم، ويرويها إما إلى مُوجِّهه/مرشده وإما إلى الآخرين من أجل الحصول على النصائح والإرشادات والتوجيهات[6]. يبدو لي أن الفلسفة القديمة، من خلال هذه الملامح المختلفة، يمكن أن تظهر كما لو أنها صياغة كبرى لهذا الشكل العام، ولهذا المشروع العام الذي تشكله الصراحة، والشجاعة في قول الحقيقي للآخرين من أجل قيادتهم في سلوكهم الخاص.

وإذا ما نظرنا إلى الفلسفة القديمة بهذه الطريقة، بمعنى باعتبارها نوعاً من ممارسة الصراحة، فإنكم سترون جيداً أننا لا نستطيع أن نقيسها بما نقيس به الفلسفة الغربية اللاحقة، أو على الأقل وفقاً للطريقة التي نقيس بها هذه الفلسفة الغربية، ولنقل من ديكارت إلى غاية هيغل مروراً بالفلاسفة الآخرين. وإذا نظرنا إلى هذه الفلسفة الغربية كما نقدّمها الآن باعتبارها موضوعاً تعليمياً وجامعياً، فإنه ليس لها إلا بعض النقاط المشتركة مع فلسفة الصراحة القديمة

التي حاولت أن أحدّثكم عنها. إن هذه الفلسفة القديمة، وفلسفة الصراحة هذه، سواء في مذاهبها المختلفة أو طوائفها المتعددة، أم في أشكال التدخل والتعبير المتنوعة -وهنا كذلك يجب دراسة تلك الرسائل والمقالات النظرية، ودور الحكم والأمثال، ودور الدروس والعهود والمواثيق- يجب ألا نفهمها كما لو أنها نظام من الحقائق في مجال محدد، أو نظام من الحقائق في علاقته مع الكائن نفسه. لقد عاشت الفلسفة، طول العصور القديمة، كما لو أنها استجواب حر لسلوك الناس بوساطة قول الحق الذي يقبل أن يخاطر بنفسه.

ويبدو لي، وفقاً لهذا الاعتبار أو المقياس، أن الشكل النموذجي لهذه الفلسفة القديمة هو الشكل الذي نجده موصوفاً في نهاية العصر الذهبي لهذه الفلسفة القديمة، والذي نجده عند إبيكتاتوس في ذلك الحوار الثاني والعشرين (22) المشهور في الكتاب الثالث من: **(الحوارات)**، والذي قدَّم فيه صورة للكلبي. ولا أريد أن أقول إن صورة هذا الكلبي، التي نقرؤها في الحوار (22) من الكتاب الثالث، هي الصورة الفلسفية الوحيدة التي نجدها في العصر القديم. ولا أقول حتى إنها تشكل خلاصة لكل ما يميز هذه الفلسفة. إن هذا الحوار والطريقة التي قدِّمت بها الفلسفة يشكّلان نوعاً من الحد بالنسبة إلى ما كان عليه التاريخ الأكبر للفلسفة القديمة بما هي فلسفة في الصراحة. وعلينا أن نفهم الحد بمعنيين؛ لأنه من جهة يعني أننا بلغنا حداً لما وصلت إليه الفلسفة القديمة، ومن جهة أخرى لأننا نشعر وكأن شيئاً بدأ يرتسم، ولو كان ذلك في شكل تجويف، شيء مثل المكان الذي من خلاله يمكن للفكر المسيحي، والزهد المسيحي، والتبشير المسيحي، وقول الحق المسيحي من أن يتسارع[7]. وكل ما أريد أن أقدِّمه لكم هو بعض المقاطع من هذا الحوار التي تبيِّن لكم كيف تعمل الصراحة كما لخصتها لكم قبل قليل.

أولاً، الفلسفة، بما هي نمط حياة، وبما هي نمط حياة ظاهرة، وبما هي تجلٍّ دائم للحقيقة. والكلبي كما يشرح ذلك إبيكتاتوس، هو ذلك الشخص الذي يتخلص من كل ما هو اصطناعي ومزركش، هو الشخص الذي يتخلص

من كل رغباته، وهو الشخص الذي يتخلص من كل انفعالاته، وهو، بشكل خاص، الشخص الذي لا يعمد أبداً إلى إخفاء رغباته وانفعالاته وارتباطاته... إلخ خلف شيء ما، ولكنه الشخص الذي يظهر نفسه عارياً في فقره وعوزه. «يجب أن تعرف هذا: الأشخاص الآخرون يحمون أنفسهم وراء جدران منازلهم، ووراء الظلمات حتى يقوموا بهذه الأفعال [بمعنى: الغضب، والغيظ، والميل، والرغبة، والشفقة؛ م.ف]، ولهم ألف طريقة وطريقة ليخفوها، يغلقون أبوابهم، ويقبعون في غرف نومهم: وإذا جاء إلى أحدهم شخص ما، يقول: هو بالخارج، ومشغول». ولكن الكلبي، بدلاً من كل هذه الحماية، عليه أن يختبئ وراء تحفظه [استعملت كلمة تحفظ لترجمة كلمة (aidos) وهي هذا النوع من العلاقة مع النفس التي من خلالها يحترم الفرد نفسه من دون أن يخفي شيئاً، وإذاً من دون أن يخفي شيئاً عن نفسه، فلا يجب أن نفهم (aidos) على أنها تحفظ يشبه نظام الحشمة، إذا شئتم، كما نفهمها، ولا علاقة لها أيضاً بالعار، إن (aidos) هي هذا النوع من الشفافية التي بوساطتها لا يخفي الفرد أيّ شيء، بما أنه ليس لديه أي شيء يخفيه بالفعل، هذه هي (aidos)؛ حسناً، إذاً على الكلبي، بدلاً من كل أشكال الاحتماء هذه (الجدران، الخدم الذين يبعدون الناس الفضوليين والمزعجين... إلخ) أن يختفي وراء (aidos)؛ م.ف]؛ وإلا فإنه ينشر فحشه وعريه في وضح النهار، وهذا هو بيته، وذاك هو بابه، وهؤلاء هم حراس غرفة نومه، وهذه هي ظلماته. لا، ليس عليه أن يرغب في إخفاء أي شيء متعلق به (وإلا ضاع، وتهدم الكلبي الذي بداخله، وذلك الرجل الذي يحيا في وضح النهار، وذلك الرجل الحر، ويبدأ في الخوف من بعض الأشياء الخارجية، وسيحتاج إلى أن يتخفى)، وعندما يرغب في ذلك، فإنه لا يستطيع»[8]. إذاً، كما ترون، إن الكلبي هو الذي يحيا في وضح النهار، والذي يحيا في وضح النهار هو إنسان حر، ولا يخشى شيئاً في الخارج. وهو يمثل في حياته الحقيقة في حالة التجلي.

والميزة الثانية، التي يتميز بها الكلبي، والتي تتقاطع مع ما ذكرته لكم، هي أنه مستعد من أجل أن يقول الحقيقة، وأن يوجه كلامه إلى الجبابرة، وإلى أولئك الذين يثيرون الخوف والارتياع، مدركاً من جهته أن ثمة خطراً حقيقياً قد يصبح نكبة تهدد حياته، إذا أثار قوله للحقيقة غضب أولئك الذين يخاطبهم. وعند ذكره مثالَ ديوجين، الذي خاطب فيليب بوقاحته المعروفة، علق إبيكتاتوس على ذلك بقوله: «في الحقيقة، إنّ الكلبي بالنسبة إلى الناس يمثل المستكشف لما هو مناسب ولما هو ضار. عليه أن يستكشف بدقة، ثم بعد ذلك يعود ليعلن عن الحقيقة من دون أن يضعفه الخوف إلى درجة يشير فيها إلى الأعداء وهم ليسوا كذلك، ومن دون أن يؤدي خطابه إلى اضطراب وتشوش في فكر الآخرين بالتصورات [التي قد تحدث له... إلخ؛ م.ف]»(9). إذاً الكلبي هو الفيلسوف الذي يرى أن النطق بالحقيقة لا يجب أن يكون محكوماً بأية رهبة أو خشية مهما كانت. والملمح الثالث لهذا الفيلسوف كما يقدّمه إبيكتاتوس هو أنه في هذا الدور الذي يقوم به والمتمثل في المستكشف الذي يعلن عن الحقيقة من دون خوف من أي خطر كان، إنّ هذا الكلبي، بطبيعة الحال، ينقذ نفسه، ولا ينقذ نفسه فقط، بل إنه، فضلاً عن ذلك، ومن خلال الإنقاذ الذي يقوم به وبالشجاعة التي يقول بها الحقيقة، قادر على خدمة الإنسانية كلها. «وإذا كان يعجبك هذا، فاسألني أيضاً إن كان الكلبي يهتم بالشؤون العامة. نيجو (Nigaud)[6] هل تفكر في سياسة أكثر نبلاً من تلك التي يهتم بها؟ وفي أثينا هل كان يصعد إلى المنصة ليتحدث عن المداخيل ومصادر الثروة [لا يقوم الكلبي أبداً بذلك؛ م.ف]، إن الإنسان الذي عليه أن يتحدث مع كل الناس، مع الأثينيين والكورنائيين (Corinthins) والرومان (Romains) [يجب عليه أن يتحدث؛ م.ف]، لا يتحدث عن مصادر الثروة، ولا عن المداخيل العامة، ولا عن السلام والحرب، ولكن [يجب أن

[6] اسما نيجو (Nigaud) وصُت (Sot) الواردان في هذا الحوار يشيران إلى صفتي الغباوة والحمق في الفرنسية، ولكن ميشيل فوكو لم يعلق عليهما. (م).

يتكلم؛ م.ف] على السعادة والشقاء، والثروة الطيبة والفاسدة، والعبودية والحرية. وعندما يتحمل المرء بنشاط مشقة العبء السياسي، فإنك تسألني إن كان يشارك في الشؤون العامة؟ اسألني أيضاً إن كانت له مهمة (charge)، وإنني أرد عليك: صُت (Sot) أي مهمة نبيلة تلك التي يقوم بممارستها!»[10].

في الواقع، إنه بعد زمن قصير من إبيكتاتوس، وبعد نحو ستة قرون أو سبعة قرون من وفاة سقراط، أعتقد أن التعليم المسيحي بمختلف أشكاله هو الذي حلّ محل وظيفة الصراحة هذه بعد أن نزع عنها الفلسفة شيئاً فشيئاً. وبداية هنالك علاقات جديدة مع الكتابة ومع الوحي، وبنيات جديدة للسلطة داخل الكنيسة، وتحديد جديد للزهد، لا يتحدد انطلاقاً من التحكم في الذات، وإنما انطلاقاً من التخلي عن العالم. وستغيِّر هذه العناصر كلها وبشكل عميق في اقتصاد قول الحق، وبذلك لم تعد الفلسفة هي التي تقوم بدور الصراحة، وذلك لقرون عدة. وما أقترحه عليكم هو أن هذه الوظيفة الكبرى للصراحة الفلسفية، التي انتقلت إليها من السياسة، ستنتقل مرة أخرى من الفلسفة إلى ما يمكن أن أسميه الرعوية المسيحية.

إلا أن السؤال الذي أود طرحه هو: ألا يمكن أن ننظر إلى الفلسفة الحديثة، على الأقل الفلسفة التي ظهرت منذ القرن السادس عشر، كما لو أنها إعادة توجيه وتعيين للوظيفة الرئيسة للصراحة داخل الفلسفة، وكما لو أنها استعادة جديدة للصراحة التي تمأسست، وانتظمت وقامت بأدوار متنوعة جداً، وغنية جداً، ومكثفة جداً في الرعوية المسيحية؟ أليس هذا هو الذي سيتم استعادته واستعماله مع قواعد أخرى للاستعمال في الفلسفة الأوربية الحديثة؟ وبناء عليه، ووفقاً لهذا المقياس، ألا يمكن النظر إلى تاريخ الفلسفة الأوربية، ابتداء من القرن السادس عشر، على أنه ليس سلسلة من النظريات التي تقول الحقيقي أو الخاطئ بالنسبة إلى السياسة أو العلم أو الأخلاق، وأنه من الممكن أن ننظر إلى تاريخ الفلسفة الأوربية الحديثة كما لو أنه ممارسة للتحقق، وكما لو أنه تاريخ لممارسات الصراحة؟ ألا يمكن قراءة

الفلسفة الحديثة، أو على الأقل في بعض ملامحها ودلالاتها الأساسية، كما لو أنها مشروع في الصراحة؟ ألا يمكن النظر إلى تاريخ الفلسفة الأوربية على أنه تاريخ للصراحة أكثر من كونه تاريخاً لنظريات حول العالم، والسياسة، والطبيعة... إلخ، وبذلك ترسخت في الواقع والتاريخ، أو بالأحرى في هذا الواقع الذي هو تاريخنا؟ أليست الفلسفة بوصفها صراحة ما فتئت تبدأ من جديد وتستأنف؟ وبناء على هذا القياس، أليست الفلسفة ظاهرة فريدة وخاصة بالمجتمعات الغربية؟[7].

وإذا نظرنا بالفعل إلى الفلسفة الحديثة، وبأية طريقة انبثقت في القرن السادس عشر، من خلال عدد من الحوارات والنقاشات التي كان معظمها يدور حول الرعوية المسيحية وآثارها وبنيات سلطتها، والعلاقة التي فرضتها على الكلمة والنص والكتابة، وإذا شئنا يمكن أن نرى أن الفلسفة في القرن السادس عشر قد ظهرت بوصفها نقداً للممارسات الرعوية، فإنه يبدو لي أنه يمكننا أن نعدّها كما لو أنها عبارة عن الصراحة التي تأكدت من جديد. وقبل كل شيء، إن كتاب: (**التأملات**) (Méditations) لديكارت (Descartes)، إذا كان بالفعل مشروعاً من أجل تأسيس خطاب علمي في الحقيقة، [فإنه] أيضاً مشروع في الصراحة، وذلك بمعنى أن الفلسفة هي التي قالت «أنا» (je)، وبتأكيده على صراحته في هذا الشكل العلمي المؤسس على البداهة، وذلك من أجل القيام ببعض الأدوار تجاه بنيات السلطة المتمثلة في السلطة

---

[7] هذا التساؤل الاستنكاري يطرح المشكلة القديمة الجديدة ألا وهي: هل الفلسفة يونانية استثنائية، ويعيد إلى النقاش من جديد عبارة مؤرخ الفلسفة فرانسوا شاتليه في تأويله لهايدغر: «الفلسفة تتكلم اليونانية». ومع أن فوكو لا يطرح المسألة بهذه الصيغة الواضحة، إلا أن سؤاله يحمل أصداء هذه القضية التي نعتقد أن تاريخ الفلسفة لا يزال منقسماً حولها. وفي تقديري، إن المعطيات التاريخية والفلسفية لا تسمح بطرح هذا التساؤل الاستنكاري، وخاصة إذا جاء من فيلسوف مثل فوكو يعمل على معرفة الآخر المختلف. (م).

الكنسية والعلمية والسياسية، التي باسمها يمكن قيادة سلوك الآخرين. ليس المشروع الأخلاقي لديكارت مجرد إضافة زائدة على المشروع الأساسي المتمثل في تأسيس العلم. يبدو لي أننا، ابتداء من الحركة الكبيرة، التي بدأت بالإعلان في صيغة المتكلم الأول لما فكر فيه ديكارت على أنه حقيقي، والمتمثل في شكل البداهة، إلى غاية مشروعه النهائي المتمثل في قيادة الناس في حياتهم وحياة أجسادهم، نجد في كل هذا تلك الاستعادة الكبرى لما كانت عليه وظيفة الصراحة في الفلسفة في العالم القديم. وبهذا المعنى، لا نجد مقابلاً لهذا في ما كانت عليه الفلسفة بعد الرعوية المسيحية، المتمثل في انتظام الفلسفة في اللاهوت خلال مرحلة العصور الوسطى كلها. وعلى كل حال، إذا كنت قد بدأت درس هذا السنة بنص كانط، فإن ذلك يعود، فيما يبدو لي، إلى أن النص حول التنوير (Aufklarung) هو طريقة معينة، بالنسبة إلى الفلسفة، لأن تعي، من خلال نقد التنوير، المسائل والمشكلات التي كانت تقليدياً مشكلات ومسائل الصراحة في العصر القديم، والتي ستظهر من جديد خلال القرن السادس عشر [و] السابع عشر، والتي وعت نفسها بنفسها في التنوير، ولاسيما في نص كانط.

على كل حال [...] لقد كان هذا اقتراحاً بتاريخ الفلسفة لا يدخل ضمن المخططين الغالبين حالياً، تاريخ للفلسفة يبحث عن الأصل الجذري لشيء وكأنه نسيان، أو مخطط آخر يقتضي أن نظهر تاريخ الفلسفة كما لو أنه تقدم وتحول وتطور لعقلانية ما. أعتقد أننا نستطيع كذلك كتابة تاريخ الفلسفة لا بوصفه نسياناً ولا حركة للعقلانية، وإنما بوصفه سلسلة من الحلقات والأشكال -أشكال متواترة، وأشكال متحولة- للتحقق. وإجمالاً، إن تاريخ الفلسفة منظوراً إليه على أنه حركة الصراحة، وعلى أنه إعادة توزيع للصراحة، وعلى أنه ألعاب متنوعة لقول الحقيقي، والفلسفة منظوراً إليها على هذا النحو يمكن أن نسميها قوة خطابية؛ أي إن الصراحة تمثل قوته

الخاصة. هذا هو -إذا شئتم- الموضوع العام الذي أردت تحليله أو اقتراحه في درس هذه السنة.

والآن أريد أن أعود، بتحديد أكثر، إلى ما حاولت أن أقوله لكم، وأن أذكركم بالصورتين اللتين حاولت تحديدهما: أولاً صورة بريكليس، تلك الصورة التي ظهرت، بطبيعة الحال، بطريقة غير مباشرة في مسرحية: **إيون**، وظهرت، في المقابل، بطريقة مباشرة عند ثيوسيديد. وهذه الصورة تعرفون ما هي؛ إنها صورة هذا المواطن الذي يتقدّم إلى مجلس الشعب عندما يحين دوره ليقدم رأيه بحرية، وهكذا إنه يقف، ويأخذ الكلمة، ويأخذ الكلمة بذلك النفوذ الذي يتمتع به من كان هو الأول في أثينا. ويأخذ الكلمة في الأشكال الاحتفالية والطقوسية، والأشكال المشفرة التي هي أشكال خطابية. وعلى هذا الأساس سيقدم رأياً يُذكِّر فيه بأنه رأيه الخاص. ولكن هذا الرأي يمكن أن يصبح؛ بل يجب أن يصبح؛ بل أصبح بالفعل رأي المدينة. وهكذا، فإنه، يكون الأول على مستوى المواطنين والمدينة نفسها وعليهم أن يأخذوا معاً، ومن خلال هذا الرأي الذي يتقاسمه الجميع، خطر النجاح أو خطر الإخفاق. وهذا هو شخص بريكليس. حسناً، وبعد مرور بضع سنوات، يمكننا أن نرسم شخصية سقراط الذي يسير في طرقات أثينا، رافضاً بشكل قطعي الذهاب إلى المجلس ومخاطبة الشعب. وكان يتحدث لغة الجميع، وكان يتحدث اللغة اليومية. ولماذا يستعمل اللغة العامة واليومية؟ يستعملها من أجل أن يهتم بنفسه، رافضاً بشكل مرئي وظاهر أشكال الظلم التي يمكن أن تلحق به، وداعياً الآخرين، من خلال سؤالهم بكل تجرد، و[بكيفية] الاعتناء بالآخرين، وذلك بأن يبين لهم أنهم لا يعرفون، وأن عليهم أن يهتموا جيداً بأنفسهم. وسيتحمل الخطر الذي يتضمنه مثل هذا النشاط. ولقد تحمله إلى آخر نفس من حياته. ولقد تحمله إلى درجة قبوله بالموت. هاتان هما الصورتان اللتان أقمت عليهما الدرس، ولقد حاولت أن أبيِّن لكم عملية الانتقال من هذه الصورة إلى تلك الصورة.

ولكن -وهنا تكمن المجموعة الأخرى من النتائج التي أريد استخلاصها- بمحاولتي تبيان هذا الانتقال، وهذا التحول من شخص إلى آخر، يبدو لي أن من الممكن أن نبين ثلاثة ملامح تُظهر من خلالها الفلسفة القديمة ممارستها لوظائف الصراحة: الملمح الأول هو ذلك الذي حاولنا استخراجه من الرسالتين السابعة والثامنة، بمعنى علاقة الصراحة الفلسفية بالسياسة، وهي علاقة حاولت أن أبيِّنها لكم على أنها علاقة خارجية، وتتم عن بعد أو مسافة، مع أنها كانت علاقة مترابطة. ولقد كانت هذه الصراحة الفلسفية نوعاً من الصراحة غير السياسية، وتتمثل في التحدث إلى الحكام، والتحدث [معهم] فيما يخصّ الطريقة التي يجب أن يحكموا بها الآخرين، والتي يجب أن يحكموا بها أنفسهم كذلك. إن هذه العلاقة غير المباشرة، وهذه العلاقة الخارجية والمترابطة في الوقت نفسه مع السياسة تجعل الفلسفة في وضع التقابل وجهاً لوجه مع السياسة، وتجعل من هذا التقابل يتحدد بخارجيته، ولكنه يتحدد أيضاً بعدم اختزاليته؛ إنه نوع من الخارجية المترددة والمُصرَّة تجاه السياسة. وهنا تظهر، فيما يبدو لي، الشجاعة الخاصة بالصراحة وواقعة أن الصراحة الفلسفية تثبت، كما تذكرون، حقيقتها الخاصة في علاقتها بالسياسة.

والملمح الثاني، الذي أريد أن أبيِّنه لكم -لقد أكدت عليه في المرة الأخيرة- هو: أن الصراحة الفلسفية تضع نفسها في علاقة ليست علاقة تقابل أو علاقة خارجية مترابطة بالنسبة إلى السياسة، وإنما في علاقة تعارض واستبعاد بالنسبة إلى الخطابة. وهذا ما يظهر بجلاء في نص: **فايدروس**. إن علاقة الفلسفة بالخطابة مختلفة عن علاقة الفلسفة بالسياسة. ليست علاقة خارجية مؤكدة ولا علاقة ترابط محفوظة، وإنما هي علاقة تناقض صارمة، وعلاقة سجال دائم، وعلاقة استبعاد. حيثما توجد الفلسفة، يجب أن تكون هنالك علاقة بالسياسة، ولكن حيثما توجد الفلسفة لا وجود للخطابة. تتحدد الفلسفة في محاورة: **فايدروس** على أنها البديل والمعارض للخطابة. وإذا

كان الإنسان السياسي، بطريقة ما، هو الآخر بالنسبة إلى الفلسفة، فإنّه يمثل الآخر الذي تتحدث إليه الفلسفة، وهو الآخر [الذي عنده] يثبت الفيلسوف حقيقة ممارسته الفلسفية. وفي المقابل، إن الخطيب يمثّل الآخر بالنسبة إلى الفيلسوف، ولكن بهذا المعنى، وهو أنه حيث يوجد الفيلسوف يجب طرد الخطيب. لا يمكن لهما أن يتعايشا، وعلاقتهما علاقة استبعاد. وعلى هذا الأساس المتمثل في القطيعة مع الخطابة، إن الخطاب الفلسفي، وضمن هذه العملية القائمة على استبعاد الخطابة، سيتأسس ويتأكد بوصفه علاقة ثابتة ودائمة مع الحقيقة. وكما تذكرون، إن هذا ما رأيناه في محاورة: **فايدروس،** وإن ما يظهر في استبعاد الخطابة، وتبخيس الخطابة، ليس أبداً هذا النوع من مدح مركزية الخطاب الذي يجعل من الكلمة الشكل الخاص للفلسفة، وإنما تأكيد حيّز ثابت -سواء كان في شكل كتابة أم كلمة شفهية لا يهم كثيراً- للخطاب الفلسفي تجاه الحقيقة، وذلك ضمن شكلي الجدل والتربية/ البيداغوجيا. ولا يمكن للفلسفة إذاً أن تتأسس إلا بثمن التضحية بالخطابة. ولكن بهذه التضحية، تظهر الفلسفة وتثبت وتشكل حيزها الدائم مع الحقيقة.

وأخيراً الملمح الثالث (وهذا الملمح هو الذي سأحاول أن أشرحه لكم لاحقاً، وسبق أن قلت لكم إنه يجب أن نضعه في سياقه ومكانته، بمعنى قبل أن أقول لكم ما أتيت على ذكره الآن) هو ذلك الذي نجده في محاورات أخرى لأفلاطون، ونجده بشكل خاص في محاورة: **جورجياس (Gorgias).** إذاً، تحدد الرسائل -إذا شئتم- علاقة الفلسفة بما هي صراحة بالسياسة. وتبين محاورة: **فايدروس** الفلسفة بما هي صراحة في تعارض مع الخطابة. حسناً، إذاً، يبدو لي أن محاورة: **جورجياس** تُبيِّن علاقة الفلسفة بالعمل على الأرواح، وحكم الآخرين، وتوجيه وقيادة الآخر؛ أي الفلسفة بما هي فن القيادة. وهنا، على كل حال، وفي هذا النص، تظهر الفلسفة بوصفها صراحة في علاقة أساسية مع قيادة الروح، ومع القيادة، وتوجيه الروح، وهي علاقة ليست مثل العلاقة بالسياسة أو الخطابة. لا تتوجه الفلسفة، هنا في هذا

النص، إلى الإنسان السياسي، ولا إلى الخطيب، ولكنها تتوجه إلى التلميذ، وإلى روح أخرى، وإلى الشخص الذي نتابعه، والذي نتابع روحه و، بطبيعة الحال، جسده، وإلى هذا الشخص تتوجه هذه الفلسفة الخاصة بالصراحة في نشاطها الخاص بقيادة الروح. وإذاً، إننا أمام نمط ثالث من العلاقة. ولا يتعلق الأمر بالعلاقة ذات الشكل التقابلي (تقابل الفلسفة مع السياسة وجهاً لوجه كما هو الحال في الرسائل). ولا يتعلق الأمر بعلاقة الاستبعاد تجاه الخطابة، وإنما يتعلق الأمر بعلاقة التضمن، وعلاقة التبادل، وعلاقة الأخذ والرد، وعلاقة التربية واللذة، وهذا هو الذي تحدده محاورة: **جورجياس.** والذي يبدو لي أنه يمثل الملمح الثالث، والمسار الفلسفي الثالث بما هو صراحة. ويمكننا القول إن الفلسفة في هذه المسارات الثلاثة (العلاقة مع السياسة، وعلاقة الاستبعاد مع الخطابة، وعلاقة متابعة روح الآخر) قد استعادت، بكيفية معينة، الوظائف الرئيسة التي تمكّنا من رسمها للصراحة البيركليسة، وللصراحة السياسية.

وقبل كل شيء، إن بريكليس ذلك الأثيني العظيم، كما تذكرون، هو أيضاً كانت له الشجاعة، والشجاعة الحرة في قول الحقيقي من أجل التأثير في الآخرين. وكان بريكليس يمارس شجاعته الحرة في الحقل السياسي نفسه. أما سقراط وأفلاطون والفلاسفة القدماء فكانوا يمارسون شجاعتهم بالنسبة إلى المؤسسات السياسية، وليس داخل المؤسسات السياسية. كان بريكليس يقول الحقيقي، ولكن بشرط واحد هو أن ما يقوله هو ما يفكر فيه حقيقة. ولا يمكن لسقراط وأفلاطون، ومن ثم كل الفلاسفة القدماء، أن يقولوا الحقيقة إلا بشروط باهظة للغاية. يجب أن يتمفصل الخطاب وفقاً لمبادئ الجدل/ الديالكتيك. وفي الأخير، فيما يتعلق بحالة بريكليس، إن الأمر يتعلّق بالتأثير في مستمعيه من خلال إقناعهم. أما سقراط وأفلاطون وبقية الفلاسفة، فكان عليهم أن يقوموا بإجراءات مختلفة لا تكتفي بمجرد الإقناع، وذلك حتى يتمكنوا من التأثير في روح الآخرين.

وإذا نظرنا جيداً في كيفيّة تحوّل الوظائف الثلاث للصراحة السياسية إلى الصراحة السقراطية، وانطلاقها منها إلى الصراحة في الفلسفة القديمة، فإنّكم سترون أيضاً أن في هذه الوظائف الثلاث ترتسم ما يبدو لي أنها العناصر والمميزات الأساسية لما ستؤول إليه الفلسفة الحديثة في الوجود التاريخي الذي يحددها. بمعنى أن الفلسفة الحديثة، مرة أخرى، إذا شئنا أن نقرأها بوصفها تاريخاً للتحقق في شكل الصراحة، فماذا تكون هذه الفلسفة؟ إنها الممارسة التي تجعل من علاقتها بالسياسة اختباراً لحقيقتها أو واقعيتها. وهي ممارسة تجد في نقد الوهم والمغالطة والخداع والمديح أو الإطراء وظيفتها الحقيقية. وهي في الأخير ممارسة تجد في تحوّلات الذات بوساطة الذات، والذات بوساطة الآخر، [موضوعاً] لتطبيقها*. إن الفلسفة، بما هي خارجية بالنسبة إلى السياسة التي تشكّل اختباراً لحقيقتها، والفلسفة بما هي زهد، بمعنى بما هي تكوين للذات من قبل الذات، يبدو لي أن هذا ما يكوِّن الوجود الحديث للفلسفة، أو هو الذي من الممكن أن يستأنف ما كان عليه وجود الفلسفة القديمة في الوجود الحديث للفلسفة.

وعلى كل حال، إذا ما احتُفظ بهذا الأفق، فإنّكم تفهمون جيداً لماذا تكون الفلسفة الحديثة، مثلها مثل الفلسفة القديمة، مجانبة للصواب عندما ترغب في قول ما يجب القيام به في نظام السياسة، وكيف يجب الحكم. وستكون مجانبة للصواب أيضاً عندما ترغب في قول ما هو حقيقي وما هو خاطئ في نظام العلوم. وستكون مجانبة للصواب في تبني مهمّة التحرير أو إزالة الاغتراب عن الذات نفسها. ليس على الفلسفة أن تقول ما يجب القيام به في السياسة، وإنما عليها أن تكون في نوع من العلاقة الخارجية والمتردّدة بالنسبة إلى السياسة، وبذلك تكون حقيقية. ثانياً، ليس على الفلسفة أن تجري تقسيماً بين الحقيقي والخاطئ في مجال العلوم، وإنّما عليها أن تمارس دائماً

* م.ف.: ممارسة تطبيقها.

نقدها تجاه كلّ ما يتعلق بالخداع والمغالطة والوهم، وبذلك ستقوم بدورها الجدلي لحقيقتها الخاصة. وثالثاً وأخيراً، ليس على الفلسفة أن تزيل الاغتراب عن الذات، وإنّما عليها أن تحدّد الأشكال التي من خلالها تكون فيه العلاقة مع ذات متحولة. إنّ الفلسفة بما هي زهد، والفلسفة بما هي نقد، والفلسفة بما هي علاقة خارجية ومصرة مع السياسة، أعتقد أنّ هذا هو نمط وجود الفلسفة الحديثة. ولقد كان هذا هو، على كلّ حال، نمط وجود الفلسفة القديمة.

هذه هي الأمور التي رغبتُ في استخلاصها من تاريخ هذه الصراحة، والتحوّل من الصراحة السياسية إلى الصراحة الفلسفية. وعليه، كما ترون، في هذا المخطط، إن هنالك تطوراً ناقصاً يمثل فراغاً. ويتعلّق الأمر بما [سنخصصه] لـ: **جورجياس**، بمعنى للكيفية والطريقة التي حدَّد بها ووصف بها أفلاطون الفلسفة، ليس في علاقتها بالحكام، ولا بعلاقتها بالخطباء، ولكن مع الذي يهتم بهذا الآخر، وبهذا الشاب، وبأيّ إنسان كان، والذي يهتم به، ويحاول أن يُكوِّن روحه. هذا هو نوع النمط-المختلف [عن] نمط التقابل الذي وجدناه في السياسة، والمختلف [عن] علاقة الاستبعاد بالنسبة إلى الخطابة؛ الذي أريد أن أحلِّله انطلاقاً من نص أو نصين. وعليه، إننا -إذا شئتم- سنتوقف عند هذا الحد*.



الهوامش

(1) Diogene Laerce, Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres, t.I, trad. R. Genaille, éd. citée., p.128 (trad. Goulet-Caze, livre II/68, éd.citée., p.276).

(2) Ibid., (trad. Goulet-Caze, livre II/68, éd.citée., p.277).

(3) أحال فوكو كثيراً إلى هذا المؤلف في درس: **تأويل الذات**، ولكن من الزاوية

* م.ف: سأحاول إيجاد نسخة للنص الذي حدّثتكم عنه.

الأخلاقية فقط. ونجد تحليلاً سياسياً لموسينوس روفيوس، وكذلك لـ ربيلوس بلوتوس (Rubellius Plautus) في مخطوط درس 27 كانون الثاني/ يناير 1982. انظر: **تأويل الذات**، مصدر سابق، ص147-152.

(4) Philostrate, Vie d'Apollonius de Tyane, livre V, chap. 27-37, in Romans grecs et latins, éd.P. Grimal, Paris, Gallimard (coll. «La Pleide»), 1963, pp.194-206.

في الواقع لقد جرى هذا الحوار السياسي بين ثلاثة فلاسفة: أبولينوس، وإفراطس (Euphrates)، وديون (Dion).

(5) حول مدرسة إبيكتاتوس انظر درس 27 كانون الثاني/يناير في: **تأويل الذات**، مصدر سابق، ص136-139.

(6) حول هذه النقطة انظر تحليل فوكو في درس 10 آذار/مارس 1982، المصدر نفسه، ص328-329. ولقد اعتمد فوكو بشكل أساسي على أجزاء من كتاب: فيلودام/ فيلوداموس (Philodeme): **في الصراحة** (Peri parresias).

(7) حول الصراحة المسيحية، يجب العودة إلى الحصة الأخيرة من درس 1984. انظر:
Michel Foucault, Le courage de la vérité, Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984, Paris, Gallimard&Seuil, 2009, pp.296-312.

(8) Epictète, Entretiens, t.III, 22, 14-16, trad. A.Jagu, Paris, Les Belles Lettres, 1963, pp.71-72.

(9) Id., 24-25, p.73.

(10) Id., 83-84, p.82.



درس 9 آذار/مارس
الساعة الثانية

دراسة لكتاب: جورجياس - واجب الاعتراف عند أفلاطون: سياق القضاء على الخطابة - المميزات الثلاث لكليكلاس: المعرفة، الصراحة، والنية الحسنة. لعبة لا أدرية ضد نظام المساواة - الكلمة السقراطية: الاختبار والهوية المشتركة للخطاب.

أكرر ما قلته: إذاً، هذا هو الدرس الأخير. وأفترض أنكم قد عرفتم أن هذا هو الدرس الأخير بما أنني قدمت لكم الخلاصة. كل ما أريده الآن هو أن أقدم نوعاً من الإضافة بغرض استكمال الدرس، وذلك بالعودة إلى نصين في محاورة: **جورجياس**، والعودة بشكل أساسي إلى نص واحد بدا لي أنه نص محدّد، [أو بالأحرى] يمهد على الأقل لما نجده في الصراحة الفلسفية، ولنوع العلاقة التي يجب إقامتها، مرة أخرى، ليس مع رجل السياسة، وليس مع الخطيب، وإنما مع التلميذ. وهذا هو الملمح الثالث، والمسار الثالث، ومجال النشاط الثالث، ومجال ممارسة الصراحة. [...] كان [إذاً] في نيتي أن أدرس بالتناوب هذين النصين في محاورة: **جورجياس**. النص الأول سأنظر فيه بسرعة، وذلك على الرغم من الأهمية المعطاة له، التي يبدو لي أنها أهمية لا تتناسب والصراحة الفلسفية. ثم هنالك النص الثاني الذي استعمل فيه أفلاطون كلمة الصراحة، وهو استعمال أول لكلمة الصراحة في مجال

يمكننا أن نسميه مجال ممارسات توجيه الضمير. وهذا النص الثاني هو الذي أريد، بطبيعة الحال، أن أتوقف عنده.

باختصار، إن ما أريد أن أقوله لكم حول: **جورجياس** هو الآتي: كما تعلمون، قد أعطي (**جورجياس**)، في التصنيف ما بعد الأفلاطوني أو في الأفلاطونية الجديدة، عنواناً فرعياً هو: **في موضوع الخطابة** (Peri tes retorikes). وبالفعل، إن الأمر يتعلق بالتساؤل حول الخطابة، ولكنه تساؤل مختلف كلية عن ذلك الذي نجده في محاورة: **فايدروس**. وبالفعل، إنه في: **فايدروس** يتم نقد الخطابة، كما تعلمون، من خلال تقليد الخطابة، وهذه لعبة معقدة، بما أن الخطابة نفسها هي فن الإطراء. وفي موضوع الحب تكون بمقام المحاكاة التي نبيِّن من خلالها أن الخطابة ليست هي القادرة على مدح الحب الحقيقي، وإنما هنالك نوع آخر من الخطاب الذي يجب أن يتمفصل بشكل دائم ومستمر مع الحقيقة في صورة الجدل. أما محاورة: **جورجياس**، فإنها هي أيضاً تطرح مسألة الخطابة، ولكنها تطرحها بطريقة مختلفة؛ بل تطرحها بطريقتين مختلفتين. ومن ثم إن الاختلاف مضاعف.

أولاً لأن (**جورجياس**) يطرح هذا السؤال: «ماذا تعني الخطابة؟». ويجب العودة إلى بداية النص لنقرأ سلسلة من التساؤلات المركزة. وفي الوقت الذي يتعاقب فيه المتحدثون، ولاسيما جورجياس وبولوس (Polos)، ويعملان على مدح الخطابة، يجيب سقراط في كل مرة: ولكن لا يتعلق الأمر بهذا، وإنما نريد أن نعرف: «ما هو فن الخطابة، وما طبيعة الفن الخطابي»[1]. ويتبين في الجزء الأول من الحوار أن حقيقة الخطابة ليست شيئاً آخر، بما أنها فن الإطراء، غير ذلك الفن الآخر الذي هو الفلسفة بما هي فن قيادة الأرواح. [وسيكون] هذا الانتقال من الخطابة إلى هذه الممارسة الأخرى التي هي قيادة الأرواح انطلاقاً من السؤال حول الخطابة، والبرهان المنظَّر قليلاً لما هي الممارسة الفلسفة. وإنني إذ أقول منظَّر قليلاً؛ لأن هنالك فقط مقطع صغير يناقش هذا الموضوع الذي [يظهر] فيه الخطاب الفلسفي مرتبطاً

بممارسة الصراحة. إذاً، هذا هو -إذا شئتم- المخطط العام للمحاورة، أو على الأقل الأفق الذي أقترحه لقراءة هذه المحاورة.

إذاً، يعالج القسم الأول: «ما الخطابة؟ وما هي كينونة الخطابة»؟ وانتهى إلى هذه النتيجة: كينونة الخطابة ليست لها قيمة، وتتطلب الحجة [العامة] إبراز أن الخطابة غير قادرة على الوصول إلى هدفها المتمثل في الخير. وأن كل ما تقوم به هو اقتراح شيء آخر بديل لهدفها وللخير، يتمثل في إحلال هدفها بنوع من المحاكاة والحيلة والوهم المتمثل في المتعة الظاهرة. إذاً، الخطابة لا تبلغ هدفها، والهدف الذي تبلغه لا قيمة له. ولهذا السبب، إن الخطابة ليست شيئاً ذا قيمة. وإجمالاً، بعد التوصل إلى هذه النتيجة المتمثلة في أن الخطابة لا قيمة لها، أو على الأقل ليس لها قيمة بما هي فن (وكونها ليست فناً حقيقياً)، [خلص إلى هذه النقطة] الخطابة ليست شيئاً ذا قيمة، وأنها مجرد إضافة لشيء آخر، فإن هذا النص الذي أعدت إنتاجه (480أ) هو نص مشهور في تقديري بغير حق. لنقرأ بسرعة هذا النص: «ولكن إذا حدث وارتكب أحد خطأ سواء ارتكبه بنفسه أم ارتكبه أحد ممن يهمه أمرهم، فإنه يجب أن يسرع، وعن طيب خاطر، إلى حيث يتلقى أسرع عقاب، أعني إلى القاضي كما نذهب إلى الطبيب، خوفاً من أن يفسد مرض الظلم، النفس من أساسها ويجعلها غير قابلة للشفاء إذا لم يستأصل في وقته»[2]. وبعده بقليل (سأقرأ بسرعة) يقول النص: «إذا كان الأمر يتعلق بالدفاع عن أنفسنا ضد اتهامنا بالظلم، عندما نرتكب ظلماً، أو بالدفاع عن آبائنا وأصدقائنا وأبنائنا أو وطننا، فإن الخطابة يابولوس لا تكون لها عندنا أية قيمة إلا إذا سلمنا على العكس بأنه يجب أن نستعملها لاتهام أنفسنا أولاً، ثم لاتهام كل من يرتكب جرماً من الوالدين والأصدقاء، أو بالأحرى يوضع الخطأ تحت الضوء الساطع دون أن نخفي منه شيئاً. وحيث يشفى المجرم في النهاية بعد أن يكفر عن ذنبه. وهناك سنضغط على أنفسنا وعلى غيرنا حتى لا نضعف ونتراجع، ونتقدم بشجاعة للقاضي، وعيوننا مغلقة، كما نتقدم لمقص الطبيب

وكيه، حباً في الجمال والخير، دون اهتمام بالألم. وإذا كان الخطأ المرتكب يستحق الضرب فلنتقدم إليه، أو القيد فلنضعه في أيدينا إذا كان الخطأ يستحق القيود، وأن نكون على استعداد لدفع التعويض إذا كان ينبغي التعويض. وأن ننفي إذا كانت العقوبة هي النفي، وأن نموت إذا كان ينبغي الموت. ولنكن دائماً أول من يتهم نفسه كما يتهم أهله، وليس أمام الخطيب إلا هذه الغاية الوحيدة، المتمثلة في أن يلقي الضوء على الخطأ، لكي يخلص نفسه من الظلم، وهو أفدح الشرور، تخليصاً أفضل»[3].

لست في حاجة إلى أن أبيِّن لكم الأسباب التي جعلتني أهتمّ بهذا النص، بما أن أحد الملامح، أو بالأحرى أحد الأسئلة، التي أريد طرحها على تاريخ الصراحة، يتعلق بهذا التطور الطويل والبطيء عبر القرون الذي أدى إلى الانتقال من تصور للصراحة السياسية بما هي حق، وامتياز [بـ] الكلام إلى الآخرين من أجل قيادتهم (الصراحة البركلية) إلى هذه الصراحة، كدت أقول ما بعد المرحلة القديمة، تلك الصراحة التي جاءت بعد المرحلة القديمة، والتي نجدها في المسيحية وقد أصبحت التزاماً بالتحدث على ذات النفس، والتزام بقول الحقيقة على النفس، والتزام بقول كل شيء عن ذات النفس، وذلك من أجل أن تُشفى[4]. إن هذا النوع من التطور من الصراحة كـ«امتياز بالكلام الحر من أجل قيادة الآخرين» إلى الصراحة كـ«التزام بالنسبة إلى الذي ارتكب الخطأ لكي يقول كل شيء عن نفسه من أجل الخلاص»؛ إن هذا التطور الكبير يمثّل أحد الملامح الأساسية المؤكدة في تاريخ ممارسة الصراحة. وهذا ما أريد، بمعنى ما، أن أعيد ترميمه من جديد. والحال أن من البديهي أن لدينا هنا ما يبدو لي من النظرة الأولى أنه الشهادة الأولى -لا شك- لهذا التبدل في الصراحة من: «الحق [في] الكلام إلى الآخرين من أجل قيادتهم» إلى الصراحة التي هي: «التزام بالكلام عن النفس من أجل الخلاص». وعندما نريد أن نحلل العلاقات بين الذاتية والحقيقة، والعلاقات بين حكم الذات وحكم الآخرين في هذا التاريخ الطويل والمهم جداً، فإن

السؤال الذي أريد طرحه هو: هل يمكننا فعلياً أن نقرأ هذا النص كما لو أنه الصيغة الأولى لهذا التبدل والتغير والانعطاف؟ إنه نص مفارق نوعاً ما، بما أنه يظهر هنا وكأنه صيغة نادرة جداً، وكأنه نص وحيد (وسترون لاحقاً أنه ليس كذلك) وأنه يشير دون أن يعلن، ويبدو كما لو أنه تمثيل سابق بنحو خمسة أو ستة قرون لما سيصبح عليه الاعتراف المسيحي. ولأن نصاً مثل هذا (الصيغ، والحكم المقدمة، والمسوغات المعروضة) قريب جداً لما يمكنكم أن تجدوه في بداية ممارسة التوبة الممأسسة فعلياً (لنقل خلال القرن الثالث الميلادي) عندما تصبح التوبة ممارسة ثابتة على الأقل في الزهد المسيحي، أو في الملمح المسيحي للزهد، وذلك ابتداء من القرن الرابع والخامس الميلاديين. وعلى كل حال، إنكم ستجدون ذلك في نصوص مثل نص القديس سيبرين (Saint Cyprien)[5]. وسترون أن هذا الالتزام يظهر ما إن نرتكب خطأ ما، حيث نسرع في الذهاب إلى الشخص الذي يمكن أن يكون مثل القاضي الذي يعاقب، أو مثل الطبيب الذي يعالج. وإنكم ستجدون هذا الالتزام بصيغته الحرفية، ولكن في حدود علمي (ولكن بتحفظ قليل) لا أحد من المؤلفين المسيحيين قد أحال إليها كما جاءت في نص: **جورجياس**، كما لو أنهم يعرفون بالفعل أنها لا تتعلق بهذا الموضوع. وأخيراً، ومهما كان الأمر، إنني هنا أتساءل إذا كان من الممكن أن نجد مراجع تحيل إلى: **جورجياس**؛ لأن التماثل بين التصورين حقيقي جداً، ومدهش للغاية. وعلى كل حال، إننا نؤول عموماً هذا الجزء من النص في التعليقات الحديثة، كما لو أنه مثال جدي للسلوك الأخلاقي والمدني الجيد. نعرف جيداً أنه عندما نرتكب فعلاً سيئاً، فإن من الأفضل الذهاب إلى من يدينك من أجل أن تشفى، وهذا [...]*.

زد على ذلك أن سقراط قد عاد مرتين إلى هذه الفكرة (وهنالك فقرتان

---

* غير مسموع.

كما ترون) ويبدو فيها أنه قدم طريقة مثلى، ونمطاً أفضل في فن قيادة الروح إذا شئنا التحوّل من حالة الظالم إلى حالة العادل، وذلك باستعمال الخطابة -في الساحة القضائية حيث تجد الخطابة بالفعل حيزها المفضل (كدت أقول حيزها الطبيعي، [وبالأحرى]: حيزها المؤسساتي)- من أجل إدانة ذات النفس، ومع العقوبة التي ستتبعها سيحصل الشفاء. أليس هذا هو فن قيادة الروح الحقيقي؟ وعليه، إذا كان [هذا هو] فن قيادة الروح الأفلاطوني، فإن لدينا هنا الصورة المسبقة والمعترف بها والمشهود عليها من قبل أفلاطون نفسه على ممارسة ستصبح مع الزمن وعبر القرون واقعاً قائماً أكد عليه المعلقون والمفسرون. ويبدو هذا المخطط الصغير، بطريقة ما، صورة سابقة لما سيقوم به سقراط عندما أدين ولم يهرب من قضاته؛ بل قام بالعكس من ذلك؛ أي واجههم، بعد أن اعترف ببعض طعونهم التي رُفعت ضده، كما قبل بالعقوبة. ونجد هذا الموضوع بكثرة عند أفلاطون ويتمثل في أن الخطأ مرض. وهو في الحقيقة موضوع قديم وله جذور فيثاغورية. إن الخطأ مرض، بمعنى يجب أن نفهمه على وجهين ومستويين: نجاسة يجب التطهر منها، ومرض يجب الشفاء منه. والتطهر والشفاء في التراث الفيثاغوري متشابكان فيما بينهما، ومن الواضح أننا نجد هنا صدى لهذا التصور الأفلاطوني. وأخيراً، يمكننا أن نجد بكثرة عند التراجيديين اليونان هذه الفكرة التي تقول إن الخطأ مرض ونجاسة في الوقت نفسه، وإن القرار الذي يعاقب، والحكم القضائي الذي يدين، والعقوبة المفروضة؛ تشكل كلها، في الوقت نفسه، التطهر والشفاء. إذاً، يمكننا أن نفترض أن لدينا هنا هذا الموضوع المتمثل في أن التحول الحقيقي للروح يجب أن يتم عبر خطابة الاعتراف، وعلى مسرح القضاء؛ حيث يؤدي كلٌّ من قول الحق على ذات النفس والمعاقبة بوساطة الآخر إلى التحول من حالة الظالم إلى حالة العادل، وذلك بعد أن تعزز بعدد آخر من الأفكار. وسيكون لدينا هنا أيضاً هذا النوع من النواة الثرية والغنية لمدة قرون عديدة. والحال أنني أعتقد أننا إذا أعطينا هذا النص ما

بينتُه لكم للتو فإننا في الواقع نعطيه معنى إيجابياً ومباشراً، وبذلك نكون قد سمحنا لأنفسنا بأن نقع، بالتأكيد، في مخططين خاطئين تاريخياً: مخطط الاعتراف أو الإقرار المسيحي مع إحالته المضاعفة القانونية والطبية، ومخطط الممارسة العقابية التي ما فتئت على الأقل منذ القرن الثامن عشر تسوغ العقوبة بوظيفتها العلاجية.

[إذاً] لا أظن أنه يجب أن نعطي هذا المعنى لهذا النص. ولا شيء يبدو لي بعيداً عن فن قيادة الروح الأفلاطوني من هذه الفكرة القائلة إن خطاب الاعتراف على المسرح القضائي يمكنه أن يؤدي إلى التحول من حالة الظالم إلى حالة العادل. والواقع أننا إذا كنا نجد نصوصاً متعلقة بالوظيفة العلاجية للمحاكم في النصوص التراجيدية، أو في نصوص يونانية أخرى، فإنّ هذا العلاج المطلوب من المحاكم لا يتعلق، في أغلب الأحيان، بروح الشخص الذي ارتكب الخطأ، وإنما هو علاج يجب تطبيقه على المدينة. لنأخذ مثالاً على ذلك قصة: **أوديب**، التي تبيِّن أن معاقبة المجرم لا تشفي المجرم. إن العلاج يبعد الشر عن المدينة التي يُنظر إليها في الواقع على أنها مدينة نجسة ومريضة. إن الأمر لا يتعلق بفن قيادة الروح، وإنما يتعلق الأمر بالسياسة. ولأن سياسة التطهر هي التي يتم إنفاذها من خلال هذه الفكرة المتمثلة في أن المحاكمة تشفي، ولا يتعلق الأمر البتة بفن قيادة الأرواح الفردية. وثانياً، لا أعتقد أننا نستطيع التذرع بمثال سقراط؛ لأن سقراط، أساساً، قام بشيء آخر غير الاعتذار، عندما زُجَّ به في المحكمة. لم يسارع سقراط إلى القضاة عندما ارتكب خطأ، ولم يذهب إطلاقاً إلى القضاة، بالعكس إن القضاة هم الذين استدعوه وتابعوه. هذا من جهة. أما من جهة أخرى، فإنه إذا كان قد أُدين، فليس ذلك لأنه قد ارتكب ظلماً، أو لأنه اعترف بارتكابه ظلماً. وفي النصوص التي تشير إلى هذه الواقعة، سواء في نص: **الدفاع**، أم في نص: **فايدروس** (Phédon)، وبشكل قليل في نص: **قريطون** (Criton)، أو في النصوص التي نقرؤها في: **جورجياس**، والتي يشير فيها بطريقة استعادية إلى ما كانت عليه

المحاكمة[6]، لا يظهر سقراط أبداً كما لو أنه ذلك الشخص الذي يقول: أنا مخطئ، لذا فإنني أخضع للقوانين. ولكن: بما أن المواطنين يستعملون القوانين، التي هي قوانين عادلة في ذاتها، ولكنهم استعملوها ظلماً من أجل إدانتي، لذا فإنني سأرتكب خطأ إذا ما حاولت أن أهرب من القوانين. إن الاعتراف الذي يتوجب عليّ نحو المدينة، والاحترام الذي أُكنُّه للقوانين، كل هذا يجعلني، حتى وإن تمت متابعتي ظلماً، لا أهرب من هذه المتابعات ولا من نتائجها، ولأن في هروبي يكمن الظلم -وهذا لا يتصل إطلاقاً بالاعتراف أو الإقرار المسيحي، إنه لعبة أخرى يلعبها سقراط مع القضاة- فلا يتعلق الأمر بالاعتراف بالخطأ المرتكب، وإنما يتعلق الأمر بطاعة القوانين حتى لا يرتكب ظلماً بعدم طاعتها. إذاً، لا داعي للاستشهاد بمثال سقراط للتأكيد على معنى هذا المشهد الخاص بالاعتراف العلاجي وفن قيادة النفس.

إذاً، لماذا يحيل سقراط في هذا الحوار إلى الاعتراف بالأخطاء، وما المعنى الذي يجب إعطاؤه لهذا المقطع؟ يجب، فيما يبدو لي، أن نذكِّر بالسياق. يُعدّ هذا الجزء من النص مفصلياً في الحوار الأولي مع بولوس - حيث، مرة أخرى، تمت البرهنة على أن الخطابة لا قيمة لها، وخاصة إذا طالبناها بأن تكون فناً- ومفصلياً في عملية التخلص والقضاء على الخطابة، ولما سيكون عليه في الجزء الثاني من الحوار مع كاليكلاس (Callicles)، ومن ثمة إظهار الصراحة الفلسفية نفسها. يجب النظر إلى هذا النص على أنه نوع من السند النهائي في الحوار حول الخطابة، وبالأحرى، في عودته التاريخية. إن ما يقدمه سقراط في هذا الحوار، وفي هذا المقطع هو استعمال هزلي للخطابة. وعلى كل حال، يجب أن نضع كلمة «هزلي» بين قوسين، ويجب أن نكون حذرين ومحددين أكثر من هذا القدر. وما أريد قوله هو: لقد أثبت للتو -هكذا بيَّن أن الخطابة لا قيمة لها- أن المهم ليس الانفلات من ظلم الآخرين. إن المهم هو عدم اقتراف الظلم بنفسك. وإذا كان هذا هو المهم، فما أهمية الخطابة يا ترى؟ لقد قال: إن الخطابة لا تستخدم في أي

شيء، وذلك لأن ما هو مهم هو عدم ارتكاب الظلم، وأن المهم هو العمل على أن يصبح الظالم عادلاً بالفعل، وليس أن يظهر الظالم بمظهر العادل. إذاً، إن الخطابة لا قيمة لها، ولا تستخدم في أي شيء. وعندما توصل إلى هذا الحد، قال: وإذا شئتم بالفعل أن تستخدموا الخطابة، على الرغم من عدم فائدتها الحقيقية، وإذا كنتم ترغبون في استعمالها، ففي أي شيء يمكنكم استخدامها؟ وهنا يتخيل هذا المشهد المفارق (مشهد هو في ذاته غير ممكن، وهو، بالنسبة إلى اليوناني، في اعتقادي، لا معنى له) حيث نرى أحدهم يسرع إلى المحكمة (والنص يقول ذلك تحديداً) ويستعمل كل فنه الخطابي ليقول: أنا المخطئ، وأرجوكم عاقبوني. إنه مشهد مفارق، ومشهد مستحيل بالنظر إلى ما يقدمه سقراط حول استعمال الخطابة، وذلك كله ليبين إلى أي درجة بالفعل لا تستطيع الخطابة فعل أي شيء. وإذا كان هذا هو المعنى (معنى المشهد المفارق والمستحيل حرفياً) الذي يقدمه سقراط، فإننا لدينا هنا تأكيد في المقطع الذي يليه مباشرة، وذلك بعد أن شرح هذا الاستعمال الإقراري، وهذا الاستعمال الاعترافي للخطابة، ليقول: هنالك استعمال آخر للخطابة، إذا شئتم حقيقةً أن تستعملوها، وذلك بعد أن بيَّن أن المهم هو عدم ارتكاب الظلم. حسناً، إذا رضيتم بذلك، فإنكم تستطيعون استعمال الخطابة، وهو شيء غريب ولا يمكن تخيله، إما في إدانة أنفسكم بأنفسكم وإما: «إذا أخذنا، من ناحية أخرى، الموقف المضاد، وكنا بصدد شخص نريد أن نوقع به شراً، سواء كان عدواً أم غير عدو، وذلك بشرط واحد هو ألا يكون ضحية ظلم؛ بل يكون فاعلاً له؛ إذ ينبغي أن يحتاط المرء في ذلك، [ويجب؛ م.ف] عندئذٍ أن يتغير موقفنا؛ حيث ينبغي أن يبذل كل جهده من قول وفعل كي لا يلقى عقوبته، ولكي لا يمثل أمام القضاة، وإذا قدم إليهم فليعمل على الإفلات من العقاب، حيث إذا كان قد سرق مبالغ كبيرة فإنه لا يردها، ولكن يحتفظ بها لينفقها على نفسه وذويه بطريقة ظالمة وجاحدة. وإذا كان يستحق الموت بسبب جرائمه، فإنه بقدر المستطاع

لا يموت؛ بل يحيا إلى الأبد متسربلاً بشره، أو يحيا على الأقل في هذه الحالة أطول مدة ممكنة»[7] يبدو لي أن هذا النص يوضح جيداً النص السابق عليه مباشرة، الذي وزعت عليكم نسخة منه. إنّ الوضعية هي هذه: بما أن المهم هو عدم ارتكاب الظلم، فإننا نستطيع، بناء على هذا، أن نستنتج أن الخطابة لا قيمة لها؛ ليس لها قيمة في ذاتها ولا في استعمالها. ولكن إذا شئتم أن تستعملوها -انطلاقاً من هذا المبدأ المتمثل في عدم ارتكاب الظلم- وأن تستعملوا هذا الشيء الذي لا قيمة له، والذي لا يستعمل في أيّ شيء، فماذا بإمكانكم أن تعملوا بها؟ حسناً، استعملوها في هذين الاستعمالين المضحكين: أولهما الإسراع إلى القاضي وتوظيف المهارة الخطابية من أجل إدانتكم، وثانيهما سارعوا إلى الدفاع عن عدو لكم ضده دين كبير، ودافعوا عنه أمام المحاكم واجتهدوا على أن لا يعاقب؛ لأنكم بذلك تقومون بمعاقبته بعقوبة لا تسمح له بأن يجد مبدأ التحول من شخص ظالم إلى شخص عادل. ستتركونه في حالة الظلم، وتعملون على أن لا يصلح نفسه، وبذلك ستقدمون لعدوكم أسوأ خدمة. وهذه هي مفارقات الاستعمال المستحيل والمضحك للخطابة ما إن نقبل بالمبادئ السابقة. ليس هنالك فنّ قيادة الروح في الاعتراف، وليس هنالك فن قيادة الروح في القضاء. وليس بإظهار حقيقة ذات النفس أمام القاضي الذي يعاقب يمكن للذين كانوا ظلمة أن يصبحوا عادلين. إذاً، يبدو لي أن هذا هو المعنى الذي يجب الاحتفاظ به في أذهاننا عندما نتحدث عن هذا النص*.

في المقابل (هنا سأنتقل إلى النص الذي أريد أن أحدثكم عنه) هنالك مقطع نرى فيه نمط الخطاب الذي يمكنه بالفعل أن يستعمل فنّ قيادة الروح الذي هو موضوع اهتمامنا. لا يتعلق الأمر بالخطابة، ولا بالخطأ القانوني،

---

* هنا يتضمن المخطوط تحليلاً مطولاً حول الاختلاف بين موقف سقراط الذي عبر فيه عن وظيفة العقاب، وموقف بروتاغورس (Protagoras) الذي له محاورة بالاسم نفسه، وذلك في الفقرة 324 أ.

ولا تتم الأمور في هذه اللعبة القائمة بين الخطأ والاعتراف والعقوبة. إن المقطع الذي أستشهد به [...]* نجده في الفقرة رقم (486 ج): «إذا كانت نفسي من ذهب يا كاليكلاس، أتستطيع أن تشك في أنني لا أكون سعيداً إذا وجدت أحد هذه الحجارة التي تستعمل في اختبار الذهب؟ ويكون حجراً كاملاً قدر الإمكان، أعالج به نفسي على نحو أكون فيه في حال أحسن مع هذه النفس، ولا أكون في حاجة إلى تحقيق آخر؟ [...] إنني على يقين من أنك إذا ما انتهيت إلى الاتفاق معي على الآراء التي تتعلق بنفسي، فإنها ستكون صحيحة بحكم الاتفاق. وأظن أننا لكي نختبر تماماً إذا كانت إحدى النفوس تحيا حياة خيرة أو شريرة، فينبغي أن يتوافر لدينا ثلاث صفات[8]، وإنك لحاصل عليها جميعاً وهي: المعرفة (epistemen)، والنية الحسنة (eunoian)، والصراحة (parresian). وغالباً ما ألتقي بأناس لا يستطيعون أن يعانوا مشاعري نظراً لأنهم ليسوا مثلك علماء، ولكنهم لا يرغبون في مصارحتي بالحق، لأنهم لا يجدون في أنفسهم اهتماماً بي كما تفعل أنت. أما هذان الغريبان: جورجياس وبولوس فكلاهما عالم وصديق لي، ولكن خجلهما لسوء الحظ يمنعهما من أن يكونوا صريحين معي، ولا شيء أوضح من هذا. إن خجلهما هذا يتخطى الحدود إلى درجة أنه يجعل كلاً منهما يتناقض مع نفسه بخجل زائف أمام مستمعين كثيرين [...]. أما أنت فلديك على العكس كل هذه الصفات»[9]. ثم عدَّد الصفات الثلاث التي يمتلكها كاليكلاس. يملك المعرفة والصداقة والود تجاه سقراط[10]، و: «أما من حيث صراحتك (parresiazesthai) وجرأتك فإنك تؤكدها بشدة، ولم يكذبك فيهما حديثك السابق. ها هي إذاً مشكلة قد فرغنا منها: وفي كل مرة نتفق فيها على نقطة تكون هذه النقطة قد اختبرت اختباراً كافياً من هذا الجانب ومن الجانب الآخر، دون أن يكون هنالك داعٍ لاختبارها من جديد»[11]. وبعده قليلاً، وفي نهاية الصفحة، وذلك انطلاقاً مما يمكن أن نسميه ميثاق

* م.ف: يتعلق الأمر بالنسخة الأخرى.

الصراحة في اختبار الأرواح، سترون هذه الفقرة الصغيرة، وهذه الأسطر التي تحيل إلى قيادة وإدارة الأرواح: «وإذا حدث من ناحيتي وارتكبت في سلوكي خطأ، فثق بأنني لا أتعمده، وإنما هو الجهل الخالص من ناحيتي، وما دمت قد بدأت بإسداء النصائح لي، فأرجو أن لا تتخلى عني؛ بل بيِّن لي أيّ عمل ينبغي أن أنكب عليه، وما هي أحسن الوسائل التي أعد بها نفسي. وإذا حدث ووجدتني فيما بعد، وبعد أن قبلت بما تقوله، لا أفعل بما تعهدت به، فاعتبرني جباناً وغير جدير من الآن بنصائحك»[12].

إن هذا النص، كما ترون، يتعارض بشكل واضح مع النص الذي قرأته عليكم قبل قليل. ولكن، في الحالتين، الأمر يتعلق بالآتي: ما الذي يجب عمله عندما يُرتكب الخطأ؟ هنالك فرضية هزلية، وبلا معنى بالنسبة إلى المعتقد بالخطابة: الإسراع إلى القاضي وإدانة ذات النفس. ولكن الآن هنالك صيغة أخرى متعلقة بالفعل الفلسفي على الروح، وأنه في حالة ارتكاب الخطأ يجب أن نقبل بأنه لم يرتكب إرادياً، وأن الذي ارتكبه يحتاج من جديد إلى النصائح. ولكن إذا كرر الخطأ، بعد إسداء النصائح، وبعد أن يُوضَّح له طبيعة الخطأ، فإن العقوبة في هذه الحالة تكون في تركه وإهماله من قبل موجهه. وكما ترون، إننا أمام مشهد آخر، بإجراءات أخرى، وسياقات أخرى، ولعبة أخرى غير لعبة المشهد القضائي للاعتراف. ولذا، أريد أن أعود قليلاً إلى العناصر الحاضرة في هذا المقطع.

يبدو أننا نجد في هذا المقطع تحديداً، ولو كان سريعاً ومطروحاً بطريقة منهجية (كقاعدة للحوار والمحادثة)، نمط وجود الخطاب الفلسفي وطريقته في ربط العلاقة في الوقت نفسه مع الحقيقة، ومع الوجود (ما هو موجود)، ومن ثم مع الآخر. يبدو لي أن هذا المقطع مهم لأنه يستعيد وينظِّر بطريقة سريعة، ولكنها مع ذلك واضحة جداً، ما حاول سقراط طول الحوار (الذين قرؤوا منكم النص يتذكرون ذلك) أن يقوله لمحاوره: لا أريد أن تقدم خطابات كبيرة، ولا أريد أن تمتدح الخطابة، كل ما أريده هو أن تجيب عن

أسئلتي. وأريد أن تجيب عن أسئلتي ليس لأنك -كما قال ذلك في محاورة: **مينون** (Ménon) وكما نجد ذلك في محاورات أخرى- تعرف في أعماق نفسك الحقيقة. [وبالأحرى]، إن هذا الاقتراح مضمر هنا. وليس إلى هذه النقطة سيوجه موضوع «أريد أن تجيب عن أسئلتي» الذي يخترق محاورة: **جورجياس** كلّها. تعني عبارة: «أريد أن تجيب عن أسئلتي»، في محاورة: **جورجياس**: أريد أن تكون شاهداً على الحقيقة، وذلك بأن تجيب كما تفكر، وكما تأتي الأجوبة عن الأسئلة التي أطرحها عليك إلى ذهنك، من دون كتمان، ولا منفعة، ولا مبالغات خطابية، ولا شعور بالعار -[هذا] الشعور الذي سيؤدي دوراً مهماً في هذا الحوار- وأن تقول بالضبط ما تفكر فيه، وبذلك سيكون لدينا اختبار حقيقي للروح. ولم يسوغ الحوار على أنّه وسيلة للتذكر، أو لعبة جدلية مع الذاكرة. لقد تم تسويغ الحوار بوصفه اختباراً (basanos) دائماً للروح، بوساطة لعبة الأسئلة والأجوبة.

وهذا النص مهم أيضاً لأننا، على الرغم من تنظيره بهذه الطريقة، وجمعه على الأقل عدداً من الموضوعات المعروضة طول الحوار، والتي تمثل نوعاً من العقد الذي يذكر به سقراط طول الحوار أيضاً، نجد، كما ترون، كلمة الصراحة التي استعملت، بطبيعة الحال، بدلالتها العادية، بعيداً عن حقلها السياسي البريكليسي، وبعيداً عن الحقل المؤسساتي الذي تحدثنا عنه. بمعنى أن الأمر يتعلق بكل بساطة بالقول الصريح، وقول ما يخطر في ذهنك، وحرية الكلمة، وقول ما نفكر فيه بالضبط، وبلا حد، وبلا شعور بالعار. ولكن إذا كانت دلالة الصراحة دلالة تقليدية، فإنها استعملت في سياق التفكير في ما يجب أن يكون عليه الحوار الفلسفي، وما يجب أن تكون عليه، بالنتيجة، لعبة الحقيقة ولعبة الاختبار التي يلعبها الفيلسوف وتلميذه: السائل والمجيب، التابع والمتبوع. وقياساً إلى هذا، إنني أعتقد أن لدينا هنا أول استعمال -ليس هنالك استعمال آخر على كل حال في أدب هذه المرحلة، ولا في ما قبلها- لكلمة الصراحة في هذا السياق، وداخل هذه الممارسة التي هي ممارسة

توجيه وإدارة الضمير. وعليه، إنكم ستجدون، في مرحلة متأخرة جداً، نصوصاً كاملة أو جزئية تعطي أهمية معتبرة لنظرية الصراحة. لديكم، على سبيل المثال، دراسة لفلوطارخوس خصصها لتمييز أهل الإطراء/المدح: كيف يمكننا أن نتعرف إلى صاحب الإطراء/المدح؟ وكيف يمكننا أن نكشف صاحب المدح[13]؟ والواقع أن هذه الدراسة عبارة عن مناقشة تقنية للغاية لما هو الإطراء/المدح في مقابل الصراحة. وهنا سنجد تفكيراً، إن لم يكن تفكيراً نظرياً فهو تفكير تقني إن لم نقل تكنولوجي حول الصراحة. ولكن في هذا النص لم يتطرق بعد إلى هذا الموضوع، ولكن الكلمة استُعملت لأول مرة في سياق هذه الممارسة الخاصة بقيادة الأرواح، والقيادة الفلسفية، والقيادة الفردية للأرواح. لهذا السبب، يجب أن نتوقف قليلاً عند هذا النص.

إن السياق الذي يرد فيه هذا المقطع، كما تذكرون، هو سياق بسيط. يأتي هذا السياق بعد الذي قرأته عن الاعتراف، والذي يبدو لي أنه يتعارض شكلياً مع هذا المقطع. لقد أخفق بولوس محاوراً، بما أنه لم يستطع أن يتقدم في الحوار أو المحادثة. ولقد كان ملزماً بأن يقبل بالآتي: إذا كان العادل أفضل من الظالم، فإن الخطابة، إذاً، لا تفيد في شيء. وفي هذه اللحظة تدخل كاليكلاس الذي أدرك نقطة ضعف بولوس المتمثلة في محاولته الدفاع عن قضيتين في الوقت نفسه: أولاً قضية أن الخطابة مفيدة، وثانياً قضية أن العادل أفضل من الظالم. ولما كان سقراط قد بيَّن أنه لا يمكن الجمع بين القضيتين، وأكد أن العادل أفضل من الظالم، ومن ثم إن الخطابة ليست فقط لا فائدة منها، بل هي بلا قيمة، أو ليست شيئاً، فعليه، إن طريقة كاليكلاس في المحادثة ستُستنتَج بسهولة. سيتبنى كاليكلاس الموقف الآخر الذي يقول: ليس صحيحاً أن العادل أفضل من الظالم، ومن ثم إن الخطابة قائمة ومفيدة. وهذا المقطع المشهور حول العادل بوصفه ليس أفضل من الظالم، والذي تمّ شرحه وتأويله كما لو أنه ليس تمهيداً فقط -وهو أمر صحيح- لما سيكون عليه موقف ثراسيماك (Thrasymaque) في محاورة:

الجمهورية، [ولكن] أعيد تأويله كما لو أنه صورة مسبقة للإنسان النيتشوي، وأنه نوع من التأكيد الأول على إرادة القوة. يبدو لي أن هذا التأويل غير دقيق وخاطئ تاريخياً مثله مثل ذلك المقطع الذي شرحناه سابقاً حول الصورة المسبقة للاعتراف. فلا يتعلّق الأمر بأخلاق الاعتراف والعقوبة التي تعارض أخلاق إرادة القوة التي عرضت في مشهد من مشاهد محاورة: **جورجياس.** و[سيكون] مدعاة للدهشة أن يكون كذلك لأسباب تاريخية معروفة.

إذا كنتُ قد أكدت على كاليكلاس (وسترون ذلك) فإن ذلك يعود إلى سبب بسيط. كل ما أريد القيام به، وذلك من أجل وضع الأمور في نصابها؛ لأنه يجب أن أسرع، أن أقول إن كاليكلاس هو أساساً شاب طيب ومناسب، وبالإجمال شخص طبيعي، وذلك لأنكم إذا نظرتم إلى خطابه حول العدل والظلم، [عندما قال]: ليس صحيحاً القول إنه يجب تفضيل العادل على الظالم، فستتساءلون كيف برّر ذلك، وعلى ماذا اعتمد؟ لقد سوّغ ذلك بقوله: يجب ألا تفعلوا ذلك كما يفعل العبيد؛ لأن العبيد هم الذين يخضعون للظالم، ولا يقدرون على الدفاع عن أنفسهم (نقرأ ذلك في الفقرة 483ب). ونقرأ في الفقرة (483ج): يجب الانتماء إلى الأكثر قوة وقدرة، وإلى القادرين أكثر من الآخرين على تحقيق أهدافهم (dunatoi pleon ekhin). يجب الفوز على الجموع (في الفقرة 483 د)، ويجب أن تكون من بين الأقوياء مقارنة بالآخرين. وفي (483 هـ): يجب على القوي أن يحكم الضعيف (hetton)، يجب أن تكون من بين الأفاضل (beltistoi)[14]. والحال أن كل هذه الأمور هي مجرد صياغات عادية جداً، نجدها عند كل يوناني ينتمي إلى فئة المواطنين الذين لهم حقوق كاملة، وينتمي إلى هذه الفئة من الناس الذين لهم طموح في حكم المدينة، وذلك بحكم منزلتهم، ومولدهم، وثروتهم. ليس هنالك أيّ شيء خارق أو استثنائي في قول كاليكلاس. الشيء الوحيد الذي يدافع عنه، والذي يُعدُّ موقفاً عادياً، هو أن يكون من بين الأفاضل، وأن يكون الأفضل، وأن يكون شخصاً يحكم ويقود الضعفاء،

[وذلك عندما واجهته مقاومة]؛ لأن أمامه القانون (nomos) المتمثل في قانون الديمقراطية الأثينية التي تعطي المنزلة نفسها للجميع، وتمنع خاصة أن يفوز أحدهم على بقية الآخرين. وهنا -إذا شئتم- يظهر شيء يجعل من شخص كاليكلاس ليس مجرد شاب أرستقراطي مثله مثل الآخرين؛ استعمل أمامه شيء بدا له وكأنه فضيحة، ونعني بذلك (قانون المساواة). نحن نعلم أن هذه الحجة تأتي مباشرة من السفسطائيين، وتأتي من جورجياس أو بروتاغوراس... إلخ، وتقتضي القول إن القانون ليس إلا مسألة اتفاقية واعتبارية، وليس هنالك أيّ قانون يُفرض علينا من الطبيعة؛ أي إنه يعيد تأويل هذه الوضعية التي لم تعد محتملة بالنسبة إليه. هو الذي يريد أن يلعب لعبة الأرستقراطي الأفضل، والذي ينتمي إلى عالم القتال والصراع حيث يفوز القوي على الضعيف؛ إنه يستخدم هذا النوعَ من الاستدلال. إذاً، يجب أن لا نرى كاليكلاس أمام سقراط وكأنه ينذر بأرستقراطية نيتشوية خالصة غير قادرة على الانحناء أمام أيّ قانون كان، بما أن هذا القانون يحد من شهيته للقوة. يرى سقراط في كاليكلاس ذلك الشاب الذي يريد أن يلعب لعبة الصراع والقتال التقليدي في نظام أصبح يقوم على المساواة. لم يعد بمقدور امتيازاته في الثروة، ولا منزلته التقليدية، أن تجعله من بين الأفاضل. وإذا كان في الواقع من بين الأفاضل فإن ذلك لا يعطيه السلطة والنفوذ الحقيقي. فكيف يمكنه أن يحصل على ذلك؟ حسناً، بالخطابة بكلّ بساطة. ستكون الخطابة، إذاً، الوسيلة التي تسمح له بأن يلعب اللعبة التقليدية للرفعة والتفوق ومنزلة الامتيازات. الخطابة هي الوسيلة التي تجعل من جديد اللامساواة في مجتمع فُرضت عليه بنية مساواتية من قبل الديمقراطيين. إذاً، يجب على هذه الخطابة أن لا تربط بالقانون، بما أن الخطابة تلعب ضد هذا القانون. وعليه، يجب أن تكون الخطابة غير مبالية بالعادل والظالم، بما أن مسوغ وجودها يكمن في كونها لعبة قتالية خالصة. هذا هو السياق الذي يقع فيه هذا المقطع الذي أريد أن أشرحه لكم.

ما الذي سيقترحه سقراط على هذا الاستعمال للخطابة من غير ربطها بالعادل والظالم؟ حسناً، سيقترح لكاليكلاس لعبة خطابية أخرى مختلفة كلية، تختلف عن الخطابة جملة وتفصيلاً. أولاً أننا في هذه الوضعية التقليدية، وفي هذه الوضعية الصراعية؛ حيث يكون بعض الناس الذين ينتمون إلى النخبة ويرغبون في لعب هذه اللعبة الصراعية، نكون أمام مسألة البنية المساواتية والديمقراطية، وتكون الخطابة عبارة عن خطاب في نظر كاليكلاس، كما هي الحال في نظر الخطباء، له استعمال واحد: يجب الفوز على الجموع الذين يخاطبونهم، وذلك بإقناعهم. وبالحصول على الإقناع والدعم من الأكثرية العددية نستطيع تجاوز المنافسين. الخطابة هي -إذا شئتم- ممارسة لخطاب يلعب على ثلاث فئات من الأشخاص: هنالك الجموع العددية التي يجب إقناعها، وهنالك المنافسون الذين يجب الانتصار عليهم، وأخيراً هنالك هذا الشخص الذي يستعمل الخطابة ويريد أن يصبح الأول.

ما يقترحه سقراط على كاليكلاس هو خطاب لا يقوم على هذه اللعبة التي تتألف من ثلاثة مستويات، أو الذي لا يلعب في هذا الحيز الصراعي مع الجموع العددية، والمنافسين، والشخص الذي يريد أن يفوز أو ينتصر. يقترح عليه خطاباً نستعمله كاختبار (basanos)[15]، كما لو أنه اختبار للروح من قبل الآخر. وطول الحوار السابق مع بولوس، إن الأمر كان يتعلق باستعمال المتحدث كما لو أنه شاهد[16]. وهنا، إن كلمة (basanos) تجعل الخطاب ينتقل من روح إلى روح كما لو أنه اختبار. فبأيّ معنى يكون هذا الاختبار؟ إن استعمال استعارة الحجر المحك مهمّ جداً. في الواقع، ما هو هذا الشيء الذي يبيّنه حجر المحك؟ وما طبيعته ووظيفته؟ طبيعته أنّ فيه شيئاً يشبه القرابة والألفة والتناغم بينه وبين الذي يختبره، وسيجعل من الذي اختبره يظهر طبيعته. ثانياً يؤدي حجر المحك دوره على مستويين: مستوى الواقع ومستوى الحقيقة. بمعنى أن حجر المحك يمكّننا من معرفة حقيقة الأشياء التي نريد اختبارها به. وبإظهاره حقيقةَ الأشياء التي اختبرها، نتبيَّن إن كان هذا الشيء

هو ما يظهر عليه، وأن خطابه أو مظهره يتطابق مع ما هو عليه. إذاً، إن العلاقة التي ستكون بين الأرواح ليست أبداً تلك العلاقة ذات النمط الصراعي؛ حيث تكون المسألة مسألة من ينتصر أو يفوز على الآخر. ستكون العلاقة بين الأرواح علاقة اختبار، وستكون هذه العلاقة الاختبارية (حجر المحك)؛ حيث تكون بمثابة علاقة قرابة وتجاذب وتناغم طبيعي. وبهذه العلاقة يكون البرهان عندئذ واقعاً وحقيقةً، بمعنى لما يمكن أن تكون عليه من أصالة (etumos). وتذكرون، لقد سبق أن التقينا بمفهوم الأصالة بالنسبة إلى الخطاب (logos)[17]. وبالنظر إلى أن الروح تظهر فيما تقوله (بوساطة خطابها [وبوساطة] الاختبار، وفي الحوار، وبالخطاب: أن تعرف ما هو موجود في الواقع، وما يتفق بالفعل مع الواقع، وإذا ما كانت تقول الحقيقة)، وما ينطبق على الخطاب ينطبق كذلك على الروح. إذاً، إن اللعبة ليست أبداً لعبة صراعية خاصة (بالتفوق)، وإنما هي لعبة اختبارية بين اثنين، بوساطة القرابة، والتناغم الطبيعي وإظهار الأصالة وواقع وحقيقة الروح.

ثانياً، وكما ترون، ما هو اختبار هذه الحقيقة؟ وما النقطة التي يشير إليها مرات عديدة باعتبارها العنصر المميز؟ وما الذي يسمح بالإجراء الفعلي لهذا الاختبار الذي يؤدي إلى قرار يسميه في النص بكلمة (homologia)؟ فماذا تعني هذه الكلمة؟ استُعمِلت هذه الكلمة مرات عديدة في المحاورة، ويتعلق الأمر بهوية الخطاب عند كليهما[18]. عندما تتقارب روحان تقارباً طبيعياً يمكن أن تحدث بينهما هوية مشتركة في الخطاب، وهذا معناه أن ما يقال من قبل هذا يمكن أن يُقال من قبل الآخر، وفي هذه الحالة يكون هنالك معيار للحقيقة. ولا يجب البحث عن معيار الحقيقة في الخطاب الفلسفي. وكما ترون، في نوع من العلاقة الداخلية ما بين الشخص الذي يفكر والشيء المفكَّر فيه. إذاً، لا يتعلق الأمر بهذا الشكل الذي سيسمّى البداهة التي بها نحصل على حقيقة الخطاب الفلسفي، ولكن بشيء يُسمَّى الهوية المشتركة للخطاب، بمعنى هوية الخطاب بين شخصين. ولا يتمّ ذلك إلا بشرط واحد نلتقي فيه

بثلاث كلمات أريد أن أشرحها لكم، منها كلمة الصراحة (parresia). وحتى تصبح هذه الهوية المشتركة في الخطاب كما نريد لها أن تكون، بمعنى اختباراً للروح، يجب أن لا يتوقف الأمر عند الخطاب، وإنما يجب أن يشتمل كذلك على الروح والفرد الذي يحملها؛ والحق أن هذه العناصر الثلاثة متوافقة وتخضع لمعايير معينة. وهذه المعايير الثلاثة هي: المعرفة، والنية الحسنة، والصراحة[19]. يجب الإحالة إلى نصوص أخرى (ولكن مع الأسف ليس لدي الوقت) نقرؤها حول الإطراء/ المدح[20]. فماذا يعني المدح بالفعل؟ يبدو المدح، في ظاهره كما لو أنه هوية مشتركة في الخطاب. فما الذي يعنيه فعل المدح؟ يعني المدح استخدام ما يفكر فيه السامع/ المتلقي، وإعادة صياغته كما لو أنه من إنشاء المداح، وتقديمه للسامع/ المتلقي حتى يسهل إقناعه به، وأكثر من هذا إمكانية إغوائه بما قيل له.

إذاً، لدينا هنا ظاهرياً -إذا شئتم- نوعٌ من الهوية المشتركة في الخطاب. ولكن لن يُسمى هذا أبداً الهوية المشتركة للخطاب، وذلك لأن هذه الهوية الظاهرية مجرد مظهر، وليست الخطاب نفسه؛ إنها الانفعالات، والرغبات، والمتع، والآراء، وكل ما هو وهمي وخاطئ. هذا ما يعاد ترميمه وإنشاؤه وتكراره في المديح. وفي المقابل، إن الهوية المشتركة للخطاب في الحوار هي معيار صحيح للحقيقة. والواقع أنه لكي يقول شخصان الخطاب نفسه، وحتى لا يكون ذلك مدحاً أو إطراء، ثمة شرطٌ هو أنه يجب على المتحاورين أن يكونا مجهزين بـ: المعرفة، وحسن النية، والصراحة. إنني أقول: «يجب على المتحاورين أن يكونا مجهزين بـ....»، لأنه يجب العودة قليلاً إلى هذا الموضوع، ولكن مع ذلك لنترك الآن هذا جانباً. تعني المعرفة أنه يجب أن يعرف. وتتعارض «المعرفة» مع المدح الذي عُلِّق هنا؛ لأنه لا يخدم إلا الرأي. ولا تحيل المعرفة هنا عند المتحاورين إلى كونهما يملكان معرفة مكتسبة، وإنما إلى [واقع] أنهما لا يقولان إلا ما يعرفان أنه حقيقي بالفعل. وثانياً، لا تكون الهوية المشتركة للخطاب مدحاً أو إطراء إلا بشرط آخر وهو - وهنا

أيضاً تتعارض مع ممارسات المديح- أن ما يبحث عنه المتحاوران [ليس] خيرهما، أو مصلحتهما، أو سمعتهما الطيبة عند مستمعيهما، أو نجاحهما السياسي... إلخ، وإنما، لكي تكون الهوية المشتركة للخطاب لها بالفعل قيمة الحيز التكويني، واختبار الحقيقة، يجب على كلّ واحد من المتحاورين أن يكون لديه شعور بالرفق والعطف المصحوب بالمحبة أو ما يسمى النية الحسنة (eunoia). وأخيراً العنصر الثالث، وهو أنه يجب على المتحاورين أن يستعملا الصراحة، بمعنى [لا شيء] مثل الخوف، والخجل، والشعور بالعار يمكن أن يحد مما نَعدّه حقيقياً، وكل ذلك من أجل التأكد من أن الهوية المشتركة للخطاب لا تتماثل مع هذه العملية البسيطة المتمثلة في المديح. إن شجاعة الصريح ضرورية للغاية. وهذه الشروط الثلاثة، وهي: المعرفة التي تقتضي أن نقول ما نفكر فيه، والنية الحسنة التي تقتضي الرفق والتعاطف مع الآخر، والصراحة التي تعطينا الشجاعة في قول كل ما نفكر فيه بعيداً عن القواعد، والقوانين، والعادات، كلّها تشكّل أساس الهوية المشتركة للخطاب عند المتحاورين، وذلك من أجل القيام بالاختبار، أو (حجر المحك) المعنيّ هنا. إن هذه العناصر الثلاثة: المعرفة، والنية الحسنة، والصراحة، تشكل معيار اختبار الهوية المشتركة للخطاب. وإذا شئتم أن تجروا لها مقارنة فلسفية حقيقية فإنكم ستجدون أنها تحتل مكانة في الممارسة الفلسفية المحددة بالحوار وبفعل تأثير روح على روح أخرى مماثلة لما تجدونه تحديداً، أو على الأقل بطريقة معينة، في المكانة التي تحتلها البداهة الديكارتية عندما يقدم الخطاب الديكارتي نفسه، ويؤكد أنه الحيز الذي فيه تنتج الحقيقة وتظهر.

بطبيعة الحال، يجب أن نعقِّد الأمور قليلاً، ولكن مع الأسف ليس لدي الوقت... لأن هذه اللعبة تتم بين اثنين، بمعنى أنّ معرفة وحسن نية وصراحة كاليكلاس ليست هي نفسها معرفة وحسن نية وصراحة سقراط. كل ما يحدث في المحاورة هو الطريقة التي يُتعامل بها فعلياً مع المعرفة -ما يعرفه وما يعرفه على أنه حقيقي - ومع الصداقة - الصداقة نوعاً ما، ولكن مع ذلك

هناك هذه الإرادة الخيرة بالنسبة إلى سقراط- ثمّ الصراحة التي حُدّدت بدقة على أنها القدرة على قول حتى الأشياء المخزية والمشينة. وباستعمال كل هذا، وتطبيق قواعده على الحوار نفسه، نجد كاليكلاس قد قَبِل، شيئاً فشيئاً، خطاب سقراط. وهنا في هذه اللحظة، عندما صمت كاليكلاس، وتخلّى عن الكلام، تتأكّد معرفة سقراط التي تظهر في صياغة هذه المبادئ الكبرى المتعلقة بالجسد، والروح، والحياة، والموت، والعيش، التي تمثل نواة المعرفة الفلسفية، والمتمثلة في حسن نية سقراط ومحبته تجاه كاليكلاس، وصراحة سقراط التي أثبتها طول الحوار، والتي سيعلن عنها في النهاية بنوع من الاستعادة المسبقة؛ حيث يشير الحوار إلى ما ستكون عليه محاكمة سقراط وموته، والشجاعة التي يقول بها الحقيقة أمام القضاة[21].

على هذا الأساس، كما ترون، إن المعرفة وحسن النية والصراحة تشكل كلها عوامل للحقيقة، وذلك من خلال الميثاق الذي يدعو إليه سقراط في هذا الحوار مع كاليكلاس، والهوية المشتركة للخطاب التي حدثت، والتي تأكدت في بقية الحوار، والتي تشكل اختباراً لحقيقة ما نقول، ومن ثم لنوعية الأرواح التي تقولها. وترون أننا، في هذا الحجر المحك، والهوية المشتركة للخطاب وشروطها الداخلية التي تتوجها الصراحة، قد توصلنا إلى تحديد هذا الرابط الذي من خلاله يكون خطاب أحدهم يفعل فعله في روح الآخر ويقوده نحو الحقيقة. وعلى هذا الأساس، إن هذه الصراحة -التي كانت في استعمالها السياسي، لنقل وفقاً للنموذج البريكليي، لها إمكانية أن تربط كثرة الآخرين حول الذي يقود وحدة المدينة- قد أصبحت الآن تقوم بربط الواحد مع الآخر، والأستاذ مع التلميذ. وستربط الواحد مع الآخر في وحدة لا تتعلق بوحدة المدينة، وإنما بوحدة المعرفة التي هي وحدة الفكرة، والتي هي وحدة الموجود/ الكائن نفسه. تربط الصراحة الفلسفية لسقراط الآخر، وتربط الآخرين، وتربط المعلم والتلميذ في وحدة الموجود/ الكائن، وذلك على خلاف الصراحة التي هي من النمط البريكليي، والتي تربط كثرة المواطنين

وتعددهم في المدينة بوحدة القيادة التي تتفوق عليهم. ومن هنا تفهمون لماذا الصراحة البريكلية تؤدي بالضرورة إلى شيء مثل الخطابة، بمعنى إلى استعمال اللغة التي تسمح بالفوز على الآخرين وتوحدهم بوساطة الإقناع حول هذه القيادة وفي هذا الشكل من التفوق المؤكد. وعلى العكس من هذا، إن الصراحة الفلسفية التي تجري في هذا الحوار بين المعلم والتلميذ لا تؤدي إلى نوع من الخطابة (rhétorique)، وإنما إلى نوع من المتعة (érotique)[1]. حسناً، هذا كلّ شيء. شكراً.



الهوامش

(1) Platon, Gorgias, 448e, trad. L. Bodin, éd.citée, p.111.

كذلك انظر: أفلاطون، **محاورة جورجياس**، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة-مصر، 1970، ص35.

(2) Id.,480a, p.158.

(3) Id.,480 b-d, p.158.

(4) سيدرس هذه الأبعاد الخاصة بالصراحة المسيحية في درس 28 آذار/مارس 1984. انظر:

Michel Foucault, Le courage de vérité, Le gouvernement de soi et des autres, cours au Collège de France, 1984. Paris, Gallimard-Seuil, 2009, pp.290-331.

- ملاحظة: أخطأ المحقق في الإشارة إلى درس 7 آذار/مارس الذي يتناول في الواقع موضوع الصراحة عند الكلبيين والحياة الحقيقية، وليس موضوع الصراحة في المسيحية الذي كان آخر درس قدمه ميشيل فوكو على أمل أن يكمله في العام التالي، ولكن الموت لم يسمح له بتحقيق المخطط النظري الذي أشار إليه في الصفحة 290 من هذا الدرس. وفي تقديري، إنّ سبب خطأ المحقق يعود إلى أن هذا الدرس لم ينشر عند كتابته لهذا الهامش. (م).

(5) انظر بشكل خاص إلى رسائل:

---

[1] من الواضح أنّ فوكو يحبّ التلاعب بالكلمات، كما هو ظاهر بين كلمة خطابة ومتعة في صيغتهما الفرنسية، وتحقق الغرض في الوقت نفسه. (م).

Saint Cyprien, Correspondance, trad. L.Bayard, Paris, Les Belles Lettres, 1925.

(6) «يلوح لي يا سقراط أنك متأكد على نحو غريب بأن شيئاً من ذلك القبيل لن ينزل أبداً بك، وأنك تحيا في مأمن، وأنه لن يجرك إلى القضاء شخص ربما كان شريراً وحقيراً من جميع الوجوه». انظر:

Platon, Gorgias, 521c, éd. citée, p. 216.

وكذلك ما يتبع من تطورات في الفقرة 521 د و522 هـ، ص216-218.

(7) Id., 480e-481b, p.159.

(8) Id., 487°, p.160.

(9) Id., 486d-487b, pp.166-167.

(10) Id., 487b, p.167.

(11) Ibid.

(12) Id., 488a-b, p.168.

(13) «Les moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami» in Plutarque, Œuvres morales, t.I-2, trad.R. Klaer, A.Philippon, J.Sirinlli, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

(14) «ولكن الضعفاء والسواد الأعظم هم الذين على العكس سنّوا القوانين؛ إنهم، إذاً، قد وضعوا القوانين وقرروا الثناء أو اللوم بالنسبة إليهم وبالنسبة إلى مصلحتهم الشخصية، ولكي يخيفوا الأقوياء، وهم الأكثر قدرة على أن يعلوا عليهم، ولكي يحولوا بينهم وبين أن يعلوا عليهم بالفعل، تراهم يزعمون أن كل استعلاء قبح وظلم، وأن الظلم يقوم في جوهره على الرغبة في الاستعلاء على الآخرين، وإني لأتخيلهم يقنعون بأن يكونوا في مستوى الآخرين دون أن يكونوا مساوين لهم، وذلك هو السبب في أن القانون يعلن أن كل محاولة لتجاوز المستوى العام ظلم وقبح وهذا ما يسمى بالظلم ولكن الطبيعة نفسها تثبت لنا، فيما أرى، وهذا عدل تام مستساغ، أن من هو أكثر قيمة يجب أن يتفوق على من هو أقل قيمة، والقادر على العاجز، وهي ترينا في كل مكان، في عالم الحيوان وعالم الإنسان، وفي المدن والعائلات، أن الأمر كذلك، وأن العدل يتمثل في سيادة القوي على الضعيف، وفي الاعتراف بهذه السيادة».

Platon, Gorgias, 483b-e, ed.citee, p.162.

وكذلك الترجمة العربية، مصدر سابق، الفقرة 483 ب-هـ، ص88.

(15) «أحد هذه الحجارة التي تستعمل في اختبار الذهب».

Id., 486d, p.160.

كلمة (basanos) تعني في اليونانية: حجر المحك.

(16) «أما أنا فعلى العكس، إذا لم أحصل على شهادتك الخاصة، وشهادتك وحدها، لصالح ما أؤكده، فإنني أعتبر نفسي لم أقم بأي شيء». انظر:

Id., 472b, pp.144-145.

(17) انظر سابقاً درس 2 آذار/مارس، والنص في: **فايدروس**، الفقرة 243 أ.
(18) Platon, Gorgias, 486d-e&487e, ed.citee, pp.166-167.
(19) Id., 487a, p.166.
(20) Id., 502d-e, pp.190-191 et 522, p.218.
(21) انظر سابقاً، الإحالة رقم 6.



وضعيّة الدرس

بقلم فريدريك غرو*

1- مشروع الكتابة والانطلاقة الجديدة:

عنوان الدرس الذي ألقاه ميشيل فوكو في عام (1983) في الكوليج دو فرانس هو: «حكم الذات وحكم الآخرين». وهو عنوان كتاب كان فوكو ينوي نشره في دار سوي (Seuil) ضمن سلسلة «الأعمال»[1]. ولقد شرع فوكو في هذه السنة في إجراء أبحاث كانت ستشكّل فصولاً لهذا الكتاب الذي لم يرَ النور، مستكملاً بذلك الأبحاث التي أنجزها في السنوات الماضية، والتي هي بدورها كانت تشكّل سلسلة من التحليلات التي كان يُفترض أن تجد مكانها في هذا الكتاب. وبالتوازي مع كتابه (**تاريخ الجنسانية**) (Histoire de

* أستاذ الفلسفة السياسية في جامعة باريس 12، كما يدرس أيضاً الدراسات العليا في معهد الدراسات السياسية في باريس (التاريخ والنظرية السياسية). وآخر ما صدر له هو:

Etats de violence. Essai sur la fin de la guerre, Paris, Gallimard (coll. «Les Essais»); 2006.

[1] سلسلة أعلن عنها في شباط/فبراير 1983 برئاسة ميشيل فوكو، وفرانسوا ايوالد، وبول فين. انظر:

D. Defert, «Chronologie», in Dits et Ecrits, 1954-1988, Paris, Gallimard, t.I, p.61.

la sexsualité)[2]، كان ينوي نشر سلسلة من الدراسات حول الحكمانية القديمة في أبعادها الأخلاقية والسياسية. ودَرْس هذه السنة كان عبارة عن استئناف لما بدأه في عام (1982). يظهر ذلك في الإحالات المتكرّرة عليه، مذكراً بذلك بتحليلاته السابقة[3]. ففي عام (1982)، عرض فوكو إطاراً عاماً لدراسته المتمثلة في تحليل العلاقة بين الذاتية والحقيقة[4]، وكان الأمر بالنسبة إليه هو الانطلاق من دراسة مفهوم الاهتمام بالنفس (epimeliea heautou,cura sui) في الفلسفة اليونانية والرومانية، ووصف التقنيات التاريخية القائمة، التي بوساطتها يمكن للذات أن تشكل علاقة محددة مع نفسها، وتعطي شكلاً لوجودها الخاص، وتقيم بطريقة منظمة علاقاتها مع العالم ومع الآخرين. ولقد ظهر بسرعة أن هذا الاهتمام بالنفس لا يمكن له أن يكون موقفاً عفوياً، وحركة طبيعية للذاتية اللهمّ إلا في أشكال متدنية كـ(الأنانية، والنرجسية، والمتعة)، لذا وجب البحث عن اهتمام صحيح بالنفس، وعن وجه آخر[5]. من هنا تم استدعاء وجه مُعلّم الوجود في القديم، الذي قُدِّم، على الأقل في درسه في الكوليج دو فرانس في عام (1980)، بديلاً تاريخياً كبيراً لموجه الضمير المسيحي[6]. يتميز معلم الوجود هذا بكونه يتحدث أكثر مما يسمع، ويربي أكثر مما يعترف، ويدعو إلى البناء الإيجابي بدلاً من التخلي المقدس، ومن ثم التساؤل حول بنية هذه الكلمة الحية الموجهة إلى التلميذ، التي ظهرت في دراسة أولى في عام (1982) من

---

[2] **تاريخ الجنسانية**، الجزء الثاني: **استعمال الملذات**، والجزء الثالث، **الاهتمام بالنفس**، 1984.

[3] انظر سابقاً درس 12 كانون الثاني/ يناير (الساعة الأولى)، ودرس 16 شباط/ فبراير (الساعة الأولى)، ودرس 23 شباط/ فبراير (الساعة الأولى)، ودرس 3 آذار/ مارس (الساعة الأولى).

[4] **تأويل الذات**، مصدر سابق، ص9-10.

[5] المصدر نفسه، ص133.

[6] حول هذه النقطة انظر الدرس الأخير في دروس 1980.

خلال موضوع الصراحة بما هي قول صريح، وشجاعة في قول الحقيقة، وذلك ضمن إطار التوجيه القديم للوجود[7].

إذاً، يُعدُّ الانتقال من حكم الذات (الاهتمام بالنفس/ epimelia 1982 heautou) إلى حكم الآخرين (الصراحة/ parresia1983) انتقالاً متسقاً ومنسجماً، وذلك على الرغم من أن فوكو قد ألح، في عام (1983)، على أنه يريد أن يبدأ بداية جديدة. ولقد بدأ درسه بالتعليق على نص كانط حول التنوير، ثم أرفقه بمقدمة طموحة في المنهجية[8]. والكلمات الأولى كانت تشي بإعادة تقييم عامة لأعماله التي نشرها منذ: (**تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**)، وتقديم تصور منهجي حصر فيه فوكو عمله في ثلاث لحظات هي: (التحقق/ الحكمانية/ التذويت)[9]، مع تحديد للتحولات المفهومية التي أجراها في كل مرة، واستبعادٍ لكلّ ما يثير سوء الفهم.

الموضوع الأساسي للدرس الأول كان تحليل نص كانط حول التنوير[10]، الذي سبق أن كان موضوعاً للمناقشة في المحاضرة التي قدّمها في (27) أيار/ مايو (1978) في الجمعية الفلسفية الفرنسية: **ما النقد**[11] ومن تعليق إلى تعليق، وبتكرار ظاهر، إلا أنه أجرى اختلافاً واضحاً. في (1978)، وضع فوكو نص كانط ضمن أفق «الموقف النقدي» الذي بدأ مع

---

[7] **تأويل الذات**، مصدر سابق، ص380- 381.

[8] المصدر نفسه، انظر درس 3 آذار/ مارس و10 آذار/ مارس.

[9] انظر سابقاً درس 5 كانون الثاني/ يناير، الساعة الأولى.

[10] نذكّر بأنّ كلاً من نصي كانط ومندلسون كانا عبارة عن جواب عن سؤال: ما التنوير، الذي طُرح من قبل القس زولنر في كانون الأول/ ديسمبر 1783، وذلك كملاحظة لما جاء في مجلة البرلينية: (Berininsche Manatsschrif) حول الزواج في بعده المدني والديني. انظر:

J. Mondot, Qu'est-ce que les Lumières? Presse universitaire de Saint-Etienne, 1991.

[11] Bulletin de la société française de philosophie du 27 mai 1978.

عصر الحداثة، والذي يتعارض مع متطلبات الحكمانية الرعوية (قيادة سلوك الناس باسم الحقيقة). وطرح سؤال التنوير، يعني طرح السؤال: كيف نُحكم إلى هذا الحد؟ وعليه، إن ما هو مطروح هو «رفع الخضوع»، وذلك ضمن «سياسة الحقيقة»[12]، وبذلك تكون الحداثة قد تحددت على أنها مرحلة تاريخية مفضلة لدراسة جاهزيات السلطة-المعرفة-الإخضاع[13]. أما في عام (1983) فإن مسألة التنوير قد طُرِحت على أنها مطلب في قول الحق، والشجاعة في الحقيقة عند اليونان، وهو ما يسمح بطرح سؤال مختلف ألا وهو: أيّ حكم للذات يوجب علينا أن نجعله أساساً وحدّاً في الوقت نفسه لحكم الآخرين؟ كما تغير معنى الحداثة؛ حيث أصبح موقفاً للفكر نفسه[14]. وبقي على حاله تقسيم التراث الكانطي إلى قسمين: قسم متعالٍ يرفض فوكو الانتماء إليه (أي إقامة قواعد حقيقية وكلية تسمح بمعرفة تجليات العقل المهيمن)، وقسم «نقدي» يعترف فوكو بالانتماء إليه (النظر في الحاضر وتشخيص ما نحن عليه). وحاول فوكو منذ بداية الدرس الأول أن يحدد مكانته داخل الميراث الفلسفي، كما لو أنه، بإعلانه عن دراسة الصراحة، يكون قد أشكل مكانة كلمته الخاصة وحدد دورها. وبذلك يمكن القول إن فوكو لم يكن أبداً متسقاً مع نفسه مثلما كان في هذا الدرس[15].

2- أخلاق وسياسة الصراحة[16]:

خص فوكو الإشكاليّة التاريخيّة للصراحة القديمة بكامل درس عام (1983). وقبل أن يشرع في هذه الدراسة، اعتمد على مشهد للصراحة رواه

---

[12] Id.,p.39.
[13] Id.,p.46.

[14] انظر سابقاً درس 9 آذار/ مارس، الساعة الأولى.

[15] كما يعد درسه حول التنوير بمقام انتساب إلى كانط الذي يختلف عن ذلك الذي اقترحه هابرماس. انظر: Dits et Ecrits, t.IV, éd. citée., pp.446-447.

[16] بحكم أن فوكو لم يقدم ملخصاً للدرس كما جرت عليه العادة في الكوليج دو فرانس، فإننا نقدم وصفاً عاماً للدرس في هذا العنصر.

بلوطارخوس (استعمل أفلاطون صراحته أمام الطاغية دونيس وخاطر بحياته)، من هنا بدأ فوكو في صياغة التعارض بين أفعال الكلام في التداولية الإنجليزية (الإحالات الأساسيّة كانت بشكل أساسي إلى أوستن وسيرل)[17]. ولقد بدأ هذا الحوار مع التراث التحليلي الأنجلوسكسوني في كتابه: (**أركيولوجيا المعرفة**)[18]. في عام (1969) كان الأمر يتعلق بمعارضة تحديدين للمنطوق، إما أن يكون المنطوق تركيبة لغوية ممكنة نحدّد لها قواعد الإنتاج بالنسبة إلى الفلسفة التحليلية، أو يكون المنطوق بالنسبة إلى الأركيولوجيا منظومة مرتبطة فعلياً بالأرشيف الثقافي الذي نحدد له شروط تحققه. وفي عام (1983)، ظهر الالتزام الأنطولوجي للذات في فعل المنطوق الذي شكَّل الاختلاف مع أفعال الكلام، وميَّز الصراحة بما هي تعبير عمومي ومخاطرة بالقناعة الخاصة. إنّ هذا الكلام الحق، يفتح المخاطر على الناطق، ويشتمل على وضعيّات مختلفة جداً: الخطيب العام الذي يقف في المنصة أمام مجلس الشعب، والفيلسوف في وضعيّة ناصح الأمير... إلخ.

قدم، في عام (1982)، التحليلات الأولى في وصف الصراحة الخاصة بمعلم الوجود الذي يدفع إلى تغيير تلميذه وإيثار غضبه بإدانة أخطائه ورذائله ورغباته الفاسدة. ودرس فوكو في هذا الخصوص كتاب جالينوس (**انفعالات الروح/ النفس**) وبعض رسائل سينيكا التي وجهها إلى لوسيليس؛ حيث قدم معلم الرواقية كلمة شفافة[19]. وأكد على خصوصية الصراحة الأبيقورية في إدارة الوجود، التي لا تقوم على التقابل وجهاً لوجه بين المعلم والتلميذ،

= ملاحظة: في الواقع قدم فوكو ملخصاً وافياً، انظر درس 9 آذار/ مارس، الساعة الأولى .(م).

[17] انظر الأمثلة المقدمة في درس 12 كانون الثاني/ يناير، الساعة الثانية: (افتتحت الجلسة)، (أنا أعتذر).

[18] انظر: أركيولوجيا المعرفة، ص118-120.

[19] **تأويل الذات**، مصدر سابق، درس 10 آذار/ مارس، الساعة الأولى.

وإنما تكون في شكل جماعة من الأصدقاء الذين يعترفون فيما بينهم بكل حرية، وذلك من أجل إصلاح متبادل[20]. ولقد استأنف في درسه لعام (1984) هذه الإشكالية الخاصة بالصراحة الأخلاقية، معتمداً في ذلك على اختبار الروح عند سقراط والكلبيين[21]. ولكن إذا كان الهدف واحداً من سقراط إلى سينيكا (تحويل خُلُق الشخص الذي نتوجه إليه)، فإنّ الطريقة ليست هي نفسها في الحالتين. إن الصراحة التي كانت موضوع درس عام (1984) لا تمارس داخل علاقة فردية للقيادة، وإنما تشكل بالأحرى مخاطبة في الساحة العامة، متخذة شكل الكلمة الساخرة، والتوليدية عند سقراط، وتتخذ أيضاً شكل خطب عنيفة وفظة عند الكلبيين. ولهذا إن مختلف أشكال الصراحة (السقراطية، الكلبية، الرواقية، الأبيقورية) تبقى نسبياً غير قابلة للاختزال في العلاقة السياسية.

والحال أن فوكو قد درس في عام (1983) الصراحة السياسية بشكل أساسي من يوريبيديس إلى أفلاطون. وفي الدرس الأخير من شهر آذار/ مارس شرع في دراسة اتجاهات أخرى، وذلك انطلاقاً من التقابل بين الفلسفة والخطابة[22]. تتضمن هذه الصراحة السياسية شكلين كبيرين: الكلمة الموجهة إلى المجلس، وإلى مجموع المواطنين من قبل مواطن مهتم بإنجاح تصوره للمصلحة العامة (الصراحة الديمقراطية)، والكلمة الخاصة التي يوجهها الفيلسوف إلى روح الأمير ليحضه على قيادة نفسه بشكل جيد، وليُفهمه ما يقوم به المادحون من تقنع (الصراحة الأوتوقراطية).

تتشكّل دراسة الصراحة الديمقراطية من مجموعتين من النصوص: تراجيديات يوريبيديس، وخطاب بريكليس الذي رواه ثيوسيديد في كتابه: (**حرب البولوبونيز**). وخص الجزء الأكبر من دروس شهر كانون الثاني/ يناير

---

[20] المصدر نفسه، درس 10 آذار/ مارس، الساعة الثانية.

[21] انظر دروس شهر شباط/ فبراير وآذار/ مارس المقدمة في عام 1984.

[22] انظر سابقاً درس 2 و9 آذار/ مارس 1983.

للدراسة التفصيلية لمسرحية يوريبيديس: **(إيون)**[23]. تروي هذه التراجيديا كيف تعرف إيون (الجد الأسطوري للشعب الأيوني)، والابن غير الشرعي للإله أبولون ولكريوسا، كيف اكتشف أمه، ومن ثم ذهابه إلى أثينا ليؤسس الحق الديمقراطي. لم ينظر إلى الصراحة في هذه المسرحية على أنها حق أساسي للمواطن، ولا على أنّها قدرة فنية خاصة بالقادة السياسيين، وإنما نظر إليها على أنّها ممارسة حرة للكلمة، تستعمل بين المتنافسين، والأفضل منهم هو الذي يحكم المدينة. وهذا يعني أنّ الصراحة تتأصل ضمن هذا البعد (الذي حدّده فوكو مؤقتاً باسم ممارسة الحكم في مقابل السياسة)[24]. ويفهم من السياسة (تجربة) أو بالأحرى قواعد لتنظيم المتعدد، وما تطرحه من تساؤل عن الالتزام السياسي مفهوماً على أنه بناء من قبل الذات للعلاقة مع ذاتها.

يجب قراءة تراجيديا يوريبيديس على أنها تأسيس أسطوري لقول الحق في الديمقراطية الأثينية، وبوساطتها يتدخّل المواطن بكلمته الحرة في الشأن العام للمدينة. ولا يجب اختزال قول الحق في المساواة في الكلمة. ولقد اعتنى فوكو كثيراً بالظهور المحتشم لنموذجين من الصراحة، درسهما من خلال خطابين لكريوسا هما خطاب الشجب الصادر من الشخص المقهور بقصد التنديد بظلم القوي، الذي سيصبح كلمة الفيلسوف الشجاعة أمام الأمير، والثاني هو خطاب الاعتراف بالخطأ، الذي سيعاد تعريفه في الصراحة المسيحية كانفتاح شفاف للقلب أمام موجه الضمير[25]. درس النموذج الأول في درس (1983)، في حين خص النموذج الثاني بدرس (1984)[26]. ومع

---

[23] درس فوكو مفهوم الصراحة في بعض نصوص يوريبيديس المسرحية، ومنها: **الفينيقيات، هيبوليت، عابدات باخوس، اوريستس.** وفي الدروس التي قدمها في جامعة بركلي أضاف دراسة مسرحية: **الكترا.**

[24] انظر درس 2 شباط/ فبراير، الساعة الأولى.

[25] انظر درس 26 كانون الثاني/ يناير، الساعة الثانية.

[26] انظر درس 24 آذار/ مارس، الساعة الثانية، في: **دروس** 1984.

أنه سبق أن خص موضوع الاعتراف في المسيحية بالدرس في عام (1980) انطلاقاً من الطقوس الكنسية[27]، إلا أنه لم يدرس الصراحة.

كانت الصراحة الديمقراطية موضوع تأسيس أسطوري في مسرحية: **إيون**. وسمحت خطابات بريكليس التي جمعها ثيوسيديد بالنظر إلى الصراحة بوصفها ممارسة ملموسة. وتعبر هذه الخطابات في نظر فوكو عن (العصر الذهبي) للصراحة الديمقراطية، وهذا ما سمح له ببيان الاختلاف بين الحق في الكلمة للجميع وفقاً لمبدأ المساواة، وأخذ الكلمة بشجاعة وبطريقة فردية، ومن ثمَّ إحداث فرق من خلال قول الحق. ولقد اهتمّ فوكو بالصراع بين المساواة القانونية، والتفاوت الذي تحدثه الممارسة الفعلية للسلطة. وبالفعل، إنّ هذا التفاوت قد أدخلته الصراحة (ممارسة التفوق)، من دون إعادة النظر في الأساس الديمقراطي، مع العمل على ضمان ممارستها الملموسة. وهذا توازن هش؛ لأنه في أيّ لحظة يمكن للمساواة الشكلية أن ترفض هذا الفرق الذي أدخله خطاب قول الحق، وبذلك تفتح الديمقراطية الباب أمام الديماغوجي (المضلل)، وهو ما انتقده إيزوقراط وأفلاطون؛ لأن الصراحة استُبعِدت من قبل الديماغوجي، الذي يخاطب الجموع والعامة، ويستثير غرائزهم ورغباتهم. من هنا ستعرف الصراحة تبدلاً وتحولاً؛ حيث أصبحت تشير الى حق عام معترف به؛ حيث يمكن قول أي شيء، وقوله كيفما اتفق.

ستظهر الصراحة من جديد، ولكن ضمن إطار مختلف ألا وهو إطار المواجهة بين الفيلسوف والأمير. ولدراسة قول الحق هذا في شكله الجديد، شرع فوكو في قراءة الرسالة السابعة لأفلاطون. ولم يتوقف كثيراً عند الوصف التاريخي لنماذج الصراحة، وإنما اعتمد على هذه القراءة ليحدد هوية المشروع الفلسفي، انطلاقاً من تأويل عجيب لأفلاطون. ولقد سبق لفوكو في عام (1981) (درس 18 آذار/ مارس) أن طرح مشكلة العلاقة بين الخطاب

---

[27] انظر دروس شهر شباط/ فبراير وآذار/ مارس 1980.

الفلسفي والواقع. ومن الناحية الكلاسيكية، كما يذكرنا بذلك، فإن الفلسفة تُقنِّع الواقع أو تعقلنه. والنصوص الفلسفية الكبرى في الفترة الهلنستية حول الزواج تسمح في نظره، بإعادة الاعتبار لهذه العلاقة: يمكن للفلسفة بالفعل أن تتحدّد كما لو أنها مشروع صياغة مقترحات نظرية ذات صبغة ذاتية خاصة بأسلبة بعض الممارسات الاجتماعية. ولكنه في عام (1983) طرح علاقة الفلسفة بالواقع بشكل مغاير. يفهم فوكو من كلمة الواقع ما يواجه به أيّ نشاط من أجل إثبات حقيقته الخاصة. وتسمح الرسالة السابعة لأفلاطون بتحديد هذا الواقع، وذلك عندما شرح أسباب قدومه إلى صقلية. ومن خلالها، نفهم أنّ النشاط الفلسفي لا يجب أن يكتفي بخطابه، وإنما يجب أن يخضع للممارسات، والصراعات، والأحداث. وتكمن حقيقة الفلسفة في هذه المواجهة الفاعلة مع السلطة أو الحكم. كما تجد الفلسفة واقعاً ثانياً يتمثل في الممارسة الدائمة والمستمرة للروح/النفس. وبحسب الرسالة السابعة دائماً، إن الفلسفة لا تُفهم على أنها نظام من المعارف، وإنّما هي ممارسة لذات النفس، وممارسة دائمة للروح. ولقد وجد فوكو في هذه الأفكار ما سبق أن بيَّنه في درس (1982). ولكنه بذلك، يجيب في الوقت نفسه على القراءات المعروفة التي قدمها جاك دريدا، والتي ندد فيها بـ(مركزية العقل أو اللوغوس) عند أفلاطون. وبالنسبة إلى فوكو إننا لا نجد عند أفلاطون هذا الرفض الخاص بالكتابة باسم الخطاب، وإنما نجد عملاً دؤوباً وصامتاً للذات على نفسها. هذه الذات التي تنتقد الخطاب سواء كان خطاباً مكتوباً أم شفوياً. ولقد تابع فوكو هذا النقد الخاص بأطروحات دريدا في شهر آذار/مارس عندما حلل محاورة: **فايدروس**، وبين أن ما يميزها ليس ذلك التقسيم بين ما هو مكتوب وما هو شفوي، وإنما: «نمط من الكتابة الخاصة بالخطابة والنمط الخاص بالزهد الذاتي للخطاب الفلسفي»[28]، وذلك وفقاً لما جاء في مخطوط الدرس. وعملاً على إعادة تشكيل الصورة

---

[28] مخطوط درس 28 آذار/مارس 1983.

الأفلاطونية لـ «الملك الفيلسوف»، فإنّ فوكو قد حلل بدقة النصائح السياسية التي قدمها أفلاطون إلى ديون في نهاية الرسالة السابعة. يرفض فوكو فكرة شرعية المعرفة، كما لو أن المعرفة الفلسفية قادرة، بحكم تفوقها النظري، على أن تشكل الفعل السياسي. ورأى أن ما يجب الأخذ به هو نمط وجود الذات، وعلاقة النفس بذاتها. وليس على الفيلسوف أن ينظر في الطموحات السياسية بناء على القدرات النظرية، وإنما يتعلق الأمر باستعمال نمط التذويت (subjectivation) الفلسفي داخل تجربة حكم معين. ولقد استطرد فوكو في هذه التحليلات، وذلك بمناسبة حواراته في جامعة بركلي في نيسان/أبريل (1983)، رافضاً المقارنة بين «نظريات» المثقفين وبين «الممارسات السياسية»، لأن: «مفتاح فهم الموقف السياسي الشخصي للفيلسوف لا يجب أن نستقيه من أفكاره، كما لو أننا نستطيع استنتاج ذلك، وإنما يجب أن نستقيه من فلسفته بوصفها حياة. يجب أن نستقي موقفه من حياته الفلسفية، ومن خُلقه»[29].

تشير الحصتان الأخيرتان من درس (1983) في الكوليج دو فرانس إلى ما سيتناوله في سنة (1984). وإذا كان قد درس تبعاً محاورات: **الدفاع**، و: **فيدروس**، و: **جورجياس** لأفلاطون، فإنه سيستأنف في عام (1984) دراسة محاورة: **الدفاع**، مدعومة بمحاورتي: **فيدون**، و: **لاخيس** (Laches)[30] وكذلك (**أقريطون** إلى حد ما). ولكنه إذا كان نص **الدفاع** هو نفسه، فإنّ أفق التحليل قد تغيّر، ففي (1984) وصف فوكو صراحة سقراط كما لو أنها اختبار لأخلاق حياته الخاصة ولأخلاق الآخر من خلال قول الحقيقة. من هنا، إن الأمر كان يتعلق بمسألة «الحياة الحقيقية».

ولكنه في درس (1983)، كان مرتبطاً أكثر بالتقابل بين الخطابة

[29] «Politique et éthique: une interview», in in Dits et Ecrits, 1954-1988, Paris, Gallimard, t.IV, n341, ed.citee, pp. 585-586.

[30] موضوع هذه المحاضرة هو الشجاعة. (م).

والفلسفة، وذلك في إطار ما سماه «أنطولوجيا الخطاب»[31]. إن الطبيعة المباشرة لقول الحق الفلسفي في محاورة: **الدفاع** تتعارض مع الخطابة القانونية. وأكد في محاورة: **فايدروس** على ما يتضمنه قول الحقيقة الفلسفية (كنوع من التمهيد الأنطولوجي الأصيل، وكنوع من الميتافيزيقا لعلاقة الروح بالكائن)، الذي ندّد سلفاً بحيل الخطابة. وأخيراً، إن محاورة: **جورجياس** قد فصلت بين الصراحة السقراطية بما هي اختبار للروح (فن قيادة الروح)، وكاليكلاس وفنه الخطابي الذي يغذِّيه طموحه السياسي.

3- مناهج:

تحليل النصوص اليونانية كان دائماً تحليلاً صارماً ودقيقاً. ويتضمن مخطوط (1983) في هوامشه مقاطع لنصوص يونانية مترجمة، وهو ما يبين أهمية العمل ومحاولة الاقتراب أكثر من النص الأصلي. يتبع فوكو غالباً نصه المكتوب عند إلقاء درسه، ونادراً ما يقدم توقعات. وتتضمن مخطوطات الدرسين الأخيرين تعليقات مطولة جداً حول محاورتي: **فايدروس**، ولاسيما: **جورجياس**، لم يتمكن من تقديمها نظراً إلى ضيق الوقت. ولدينا شعور بأنّ فوكو، على عكس ما كان يقوم به في دروسه السابقة، كان يقدم في هذا الدرس بحوثاً قائمة. يظهر ذلك في تردده، وتكراره، وفي محاولته في بعض الأحيان إجراء عمل تركيبي. والانطباع الذي يتركه البحث الذي يكون في حالة التشكل غالباً ما يكون قوياً، وهو ما يظهر في غياب الصيغ الدوغماتية، وحضور العبارات الدالة على هذا الانطباع مثل: («أعتقد»، «يمكننا القول»، «يبدو لي»، «من الممكن»...). إنّ هذا البعد المتمثل في مختبر الأفكار، والمحاولات النظرية، ورسم الطرق يتحمل بصعوبة الظروف التي كان يواجهها فوكو في الكوليج دو فرانس، وخاصة من جهة الجمهور الكبير الصامت، الذي يتلقى بتقدير عالٍ الكلمة الملقاة عليه، من غير تبادل أو

[31] انظر سابقاً، درس 2 آذار/مارس، الساعة الأولى.

محادثة. ولقد اشتكى فوكو مراراً من هذه الحالة، وما تفرضه عليه من مواقف. وكما قال هو نفسه، إنّه مضطر إلى أن يؤدّي دوراً «مسرحياً» متمثلاً في دور الأستاذ الكبير الذي يتكلم من أعلى منبره. ولقد عبر مراراً عن أسفه، وإرادته في الالتقاء بالطلاب أو الأساتذة الذين يجرون أبحاثاً قريبة من أبحاثه، بهدف تبادل الأفكار والآفاق. ولقد نظم لقاءات، وحجز قاعات دراسية بغرض إنشاء فرق عمل صغيرة، وإلى غاية عام (1984)، إن هذا الحنين إلى العمل الجماعي لا يزال حاضراً، ويمكن أن نشعر به.

نادراً ما يكشف فوكو عن مصادره النقدية، التي استخدمها في مناقشة إشكالية الصراحة، ولم يشر إلا إلى كتاب سكاربت[32]، ولاسيما المقالات المنشورة في الموسوعات أو المعاجم اللاهوتية[33]. ولم يلجأ فوكو أبداً إلى ما يسمى بالمراجع الثانوية سواء كانت أطروحات، أم نماذج تأويلية، وإنما اعتمد على المصادر، وعلى النصوص الأساسية التي أخضعها لإشكاليته الخاصة. ولذلك، إن تعليقاته حول نصوص يوريبيديس، وثيوسيديد، وأفلاطون، تُعدّ تعليقات جديدة كلية. والطريقة التي طبقها هي نفسها التي طبقها في دروس (1982)؛ أي الذهاب مباشرة إلى النص وتقديم تعليقات محددة للغاية، مع اهتمام كبير بالنص في لغته اليونانية (ولقد صحح مرات عديدة الترجمات التي عاد إليها)، مع تقديم وجهات نظر فجائية. ولقد عوَّدنا فوكو على مثل هذه الحالات التي يتابع فيها النص بدقة متناهية، ثم فجأة يوسع منظوره في تاريخ الذاتية. وإجمالاً، إن الطريقة التي اعتمدها بقيت هي نفسها التي اعتمدها في العام الماضي بالنسبة إلى الاهتمام بالذات: انطلاقاً من (مفهوم الصراحة في هذا الدرس)، حيث عاين النصوص الأساسية، ووصف الاستراتيجيات المستعملة، ثم رسم خطوط التطور والتحول والانقطاع.

[32] G.Scarpat, Psrrhesia.Storie del termine et delle sue traduzioni in Latino, Brescia, Paideia Editrice, 1964.

[33] H.Schilier, «Parresia, parresiazomai», in G.Kittel, ed., Theologsches Worterbuch zum Neuen Testament, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1949-1979.

يمثل التحليل الذي قدَّمه حول نصّ مسرحية: **إيون** حالة خاصة ومميزة؛ لأنه استعمل تحليلاً بنيوياً للنص يتجاوز كثيراً الإطار الأولي للبحث الخاص بـ (مفهوم الصراحة). ولقد طبق سلسلة من مستويات القراءة التي صاغها أوّل مرة في قراءته لنص: **أوديب-الملك** لسوفوكليس (علَّق مراراً على هذه التراجيديا، في الأعوام: 1971، 1972، 1973، 1980، 1983)[34]. ويصف التطور الدراماتيكي للمشهد كمواجهة بين نظم التحقق المتنافسة (قول الحقيقي للآلهة، والقول الحقيقي للبشر)، مع انبثاق بنيات تحقق جديدة[35] (الشهادة القضائية في: **أوديب**، والتنديد والاعتراف في: **إيون**)، وأخيراً تبخيس (المعرفة الاستبدادية في: **أوديب**) وشرعنة (القول الحقيقي في الديمقراطية في: **إيون**). وفي إطار تحليل الموضوعات الأسطورية الكبرى، اتبع فوكو منهج جورج دوميزيل في دراسته لصورة أبولون، إله الصوت والذهب والخصوبة. واستمر في عام (1984)، في استعمال دراسات دوميزيل فيما يخص محاورة: **فيدون**[36].

4- الرهانات:

الدرس الذي ألقاه ميشيل فوكو في عام (1983) ثمين للغاية، والدراسات التي تضمنها لم تنشر في حياته (والدروس الستة التي ألقاها في

[34] حول دراساته للتراجيديا في عام 1971، انظر دروسه لهذا العام: **إرادة المعرفة.** وكذلك السيمنار الذي نظمه في بيفالوا حول: **إرادة الحقيقة في اليونان القديمة**، ويتضمن تحليلاً لتراجيديا سوفوكليس، ومحاضرته حول: **معرفة أوديب**، في جامعة كورنال في عام 1973، والدروس التي ألقاها في ريو دي جانيرو حول: **الحقيقة والأشكال القضائية**، وفي دروسه لعام 1980 (درس 16 و23 كانون الثاني/ يناير)، وفي محاضراته التي ألقاها في جامعة لوفان بعنوان: **وظيفة الاعتراف: عمل سيئ وقول حقيقي**، 1981.

[35] يجب الإشارة إلى أن أول استعمال للتحقق جاء ضمن وصفه للممارسات القضائية.

[36] تأويل للأقوال الأخيرة لسقراط كما جاءت في محاورة: **فيدون**، الفقرة 118أ.

بيركلي في تشرين الأول/أكتوبر (1983)، ونشرت بعد وفاته من دون موافقة ورثته، تقدم بشكل مختصر ما سيطوره في كانون الثاني/يناير وشباط/فبراير وآذار/مارس[37]. ولقد سبق لدرس (1982) **(تأويل الذات)** أن بيَّن كيف أن الإشكالية القديمة للجنسانية ما هي إلا فصل في تاريخ كبير للممارسات التي من خلالها تتشكل الذات في علاقتها بالحقيقة (تقنيات الذات). ويُبيِّن درس (1983) أن دراسة هذه الممارسات الخاصة بالذاتية الأخلاقية لم تبعد فوكو عن الشأن السياسي[38]. ونجد بالفعل، في صلب الدرس، تأكيداً للعلاقة الأساسية والبنائية بين الفلسفة والسياسة. ولكن هذه العلاقة أعيد النظر فيها بطريقة جديدة. لقد كانت هذه العلاقة تقليدياً تظهر في شكل «الفلسفة السياسية»، وذلك إما بطريقة وصف مدينة مثالية، تسيرها قوانين خالصة (مسألة النظام الأمثل)، أو تأسيس عقلي واستنتاج ميتافيزيقي، أو نوع من التواضع الذي يكتفي بالتحليل المفاهيمي للعلاقة بالشأن السياسي. ولقد سبق لنا أن قلنا إن قراءة فوكو للرسالة السابعة لأفلاطون قد قادته إلى إعادة تقييم متميزة لهذه العلاقة. وبالفعل، إن الفلسفة في علاقتها بالشأن السياسي تلتقي «بواقعها»: ولا تستطيع أن تختبر حقيقتها إلا إذا واجهت الشأن السياسي. وهذا يعني أن ليس على الفلسفة أن تعلن حقيقة السياسة، وإنما أن تواجه السياسي من أجل أن تختبر حقيقتها.

وأن تلتقي الفلسفة «واقعها» معناه إنفاذ، في الحقل السياسي المستقل، كلمتها المختلفة، وخطابها (على سبيل المثال صراحة بريكليس كما رواها ثيوسيديد)، أو إبلاغ «الإرادة السياسية»[39]، بمعنى اقتراح عناصر بناء علاقة مع الذات تؤدي إلى الالتزام والانتماء أو الفعل السياسي.

---

[37] M. Foucault, Fearless Speech, éd. citée.

[38] في درس 1983 هنالك أصداء للفكر السياسي اليوناني كما درسها في الساعة الأولى من درسه لعام 1971، المسمى: **إرادة المعرفة.**

[39] انظر درس 16 شباط/فبراير، الساعة الأولى.

وبهذا الطرح، إن درس (1983) يقدم شيئاً آخر غير طرح مشكلة «الاهتمام بالآخرين»، وذلك بعد أن تناول «الاهتمام بالنفس» في السنة التي سبقته؛ أي في سنة (1982). يتعلق الأمر بفهم كيف أن الخطاب الفلسفي في الغرب يُكوِّن جزءاً أساسياً من هويته في هذا الطي أو الانثناء الخاص بحكم الذات وحكم الآخرين. فما هي العلاقة التي يجب بناؤها مع الذات التي تريد أن تقود الآخرين وعند أولئك الذين يطيعونها؟ لقد كان هذا الطي في صميم التساؤل الكانطي عن التنوير كما فهمه فوكو.

وتتجاوز الرهانات السياسية للدرس السياقَ الذي قيلت فيه، حتى وإن كنا، بطريقة استعادية، نشير إلى بعض المناسبات كالنقاشات القائمة في ذلك الوقت والمواقف النظرية التي دافع عنها فوكو فيما يتعلق بعلاقة الفلسفة بالسياسة. ولكن ليس هذا السياق هو الذي يوضح مواقف فوكو، وإنما بالأحرى قراءاته للقدماء هي التي ساعدته على أشكلة خُلق سياسي أثبته خلال هذه السنوات. فإذا كان على الفلسفة أن تجد حقيقتها في العلاقة مع السياسة، فإن هذه العلاقة يجب أن تكون علاقة «خارجية مترددة»[40]. وإن النشاط الذي قام به في بولونيا منذ كانون الأول/ديسمبر (1981)، إلى جانب نقابة التضامن البولونية[41]، وتدخلاته في النقاش الفرنسي في ذلك الوقت (سواء تعلق الأمر بقضية الإيرلنديين في فانسان (Vincennes) في آب/أغسطس (1982)[42]، أم مسألة الضمان الاجتماعي[43] يمكنها كلها أن تعكس هذا التوجه الأخلاقي الجديد. وهذه الطريقة الجديدة في ممارسة السياسة، التي تجرى بوساطة الإشكالات، وليس بوساطة المذاهب، وتعتمد على القدرات الأخلاقية للأفراد بدلاً من انتمائهم الأعمى للمذاهب، قد

[40] انظر سابقاً درس 9 آذار/مارس، الساعة الأولى.

[41] D. Defert, «Chronologie», éd. citée, p.60.

[42] «Le terrorisme ici et la», in Dits et Ecrits, t.IV, n316, éd. citée, pp.318-319.

[43] «Un système fini face a une demande infinie», id., n325, pp.367-383.

سمحت في شهر تموز/يوليو (1983) بتنظيم «أكاديمية تارنييه (Academie Tarnier)»، وهي مجموعة من الشخصيات التي تجتمع بغرض التفكير في الوضع السياسي العالمي[44].

بشكل عام، إن هذا الدرس يُعدُّ إسهاماً أساسياً في الحوارات النظرية الكبرى حول الديمقراطية، وبشكل أعم في الوجود السياسي نفسه. وانطلاقاً من المثال اليوناني (من ثيوسيديد إلى أفلاطون)، عرض فوكو بطريقة أصيلة الصراع الداخلي الذي يكتنف الديمقراطية. وعلى أساس المساواة الدستورية، إن الاختلاف الذي يدخله قول الحق هو الذي يسمح بعمل الديمقراطية، ولكنها، في المقابل، تشكل تهديداً دائماً لقول الحق هذا. لذا، إننا نرى في هذا الدرس أن فوكو لا ينتصر للرأي الذي يشنع الديمقراطية من أمثال الكلبيين، وإنما يكتفي بأشكلة الموضوع.

وأحد الأبعاد المدهشة لهذا الدرس يكمن في الطريقة التي أثبت بها فوكو، وبقدر كبير من الوضوح والصفاء، علاقته بالفلسفة بما هي قول للحق وحرية وشجاعة. وانطلاقاً من هذا، يمكننا أن نقدر الحركة العامة للدرس. لقد بدأ فوكو مع كانط بتعريف جديد للفلسفة الحديثة: تكون الفلسفة حديثة عندما تفكر ليس انطلاقاً من تاريخها، وإنما انطلاقاً من حاضرها. فما الذي نعرفه عن هذا الحاضر الذي يدعونا إلى التفكير؟ إن هذا التساؤل قد حدده فوكو كنوع من الانفتاح على فلسفة حديثة خاصة تنتمي إلى تراث ينتسب هو إليه.

ولقد أدت دراسة الصراحة القديمة بفوكو إلى وصف رصين لقول الحق الفلسفي، ولكلمة حية تُقَدم بشجاعة إلى الحكم وتثير أخلاقاً، وذلك ابتداء من بركليس إلى غاية أفلاطون. وفي نهاية المسار[45]، خَلُص إلى أن ما يميز

---

[44] D.Defert, «Chronologie», éd. citée, p.62.

[45] انظر الساعة الأولى من درس 9 آذار/مارس.

الفلسفة الحديثة منذ كوجيتو ديكارت إلى غاية شعار كانط «تشجع» هو إعادة تنشيط لبنية الصراحة هذه. وهذا الجسر الذي مده لأول مرة بين الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة يمكن في النهاية أن يفتح عند فوكو على تحديد للنشاط الفلسفي يتجاوز التاريخ، ويتمثل في واقعة ممارسة الكلمة الشجاعة والحرة التي تظهر في اللعبة السياسية، والاختلاف والفصل الذي يحدثه القول الحقيقي، والذي يهدف إلى إحداث قلق وتحويل في نمط وجود الذوات.

وفي الأخير، أتقدم بشكري الخالص إلى دانييل ديفار على سخائه الدائم، وإلى جورج دافيلا على سمو روحه.





الفهـارس

فهرس المصطلحات[1]

[1] اتبع المحقق طريقة خاصة في ترتيب المصطلحات تتمثل في سردها بصيغها المختلفة مع أجزاء من العبارات التي وردت فيها، وهذا في تقديرنا تكرار لا داعي له. لذا اكتفينا بسرد المصطلحات الأساسية. (م).



فهرس الأعلام[2]

---

[1] يجب أن نشير إلى أن القاعدة المتبعة في سرد الأسماء تكتفي بسرد الأسماء الواردة في المتن فقط، بحكم أنها موضوع النقاش من قبل المؤلف، إلا أن المحقق عرض جميع الأسماء سواء تلك المذكورة في المتن أم في الهامش، كما أنه اكتفى بذكر اللقب لبعض الأسماء، وعرّف ببعض الأسماء السياسية، ولاسيما الحكام، مع أنها مذكورة في الهامش. (م).

❊ ❊ ❊

فهرس الموضوعات

MICHEL FOUCAULT

LE GOUVERNEMENT DE SOI ET DES AUTRES

حكم الذات وحكم الآخرين

موضوع هذه الدروس (**حكم الذات وحكم الآخرين**)، التي ألقاها ميشيل فوكو في عام (1982-1983) بالكوليج دو فرانس، هو دراسة مفهوم الصراحة (parresia)، باعتباره مفهوماً مركزياً في الفلسفة القديمة، اليونانية والرومانية. وقد استعمل فوكو في هذه القراءة مختلف التقنيات المنهجية التي تميّز تحليله للخطاب، ومنها التركيز على النصوص الهامشية الذي يظهر في الدرس الأول، حيث توقف فيه عند نص كانط: **ما التنوير؟**، وفي الدرس الأخير الذي حلل فيه **رسائل** أفلاطون، التي تُعدُّ عند بعض الدارسين رسائل (منحولة)، بالإضافة إلى نصوص بعض الأدباء، ولاسيما مسرحية **إيون** ليوريبيديس، وبعض المؤرّخين ومنهم ثيوسيديد، وأهم الفلاسفة القدماء: سقراط، أفلاطون، فلوطارخوس، ابيكتاتوس، مبيّناً أهم المراحل التاريخية التي يتكوّن منها هذا المفهوم، وهي: الصراحة السياسية عند بريكليس، والصراحة الفلسفية عند سقراط وأفلاطون وابيكتاتوس، وأخيراً الصراحة الدينية في الرعوية المسيحية. والهدف من تحليل مفهوم الصراحة، بما هي شجاعة في قول الحقيقة، هو مناقشة قيمة المواطنة اليونانية وحدودها، والكشف عن الأساس الأخلاقي للديمقراطية الأثينية.

ميشيل فوكو (1926-1984)، فيلسوف فرنسي يتميز بتأسيسه لفلسفة الأنطولوجيا التاريخية القائمة على التحليل الأركيولوجي-الجنيالوجي. وقد اشتُهِر بدراساته التاريخية والفلسفية التي تناولت قضايا المهمشين والمبعدين في الثقافة والمجتمع الحديث والمعاصر. من أهم أعماله: **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، **المراقبة والمعاقبة**، و**تأويل الذات**.

الزواوي بغوره، أستاذ الفلسفة المعاصرة في قسم الفلسفة، جامعة الكويت. من مؤلفاته: **الاعتراف، من أجل مفهوم جديد للعدل**، و**الشمولية والحرية**، **دراسات في الفلسفة السياسية والاجتماعية**. ومن ترجماته: **مولد السياسة الحيوية** لميشيل فوكو، و**معجم ميشيل فوكو** لجوديث ريفال.

محمد المعزوز، أستاذ باحث في الأنثروبولوجيا السياسية، جامعة محمد الخامس في الرباط. عضو الرابطة الدولية للأنثروبولوجيا السياسية في نيويورك، ورئيس مركز شمال أفريقيا للسياسات، وأستاذ زائر في العديد من الجامعات العربية والأوربية. له عدة إصدارات ومقالات في مجلات محكمة باللغتين العربية والفرنسية.



